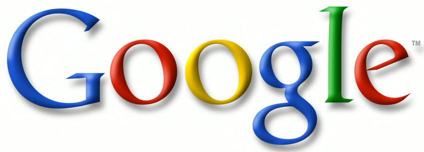
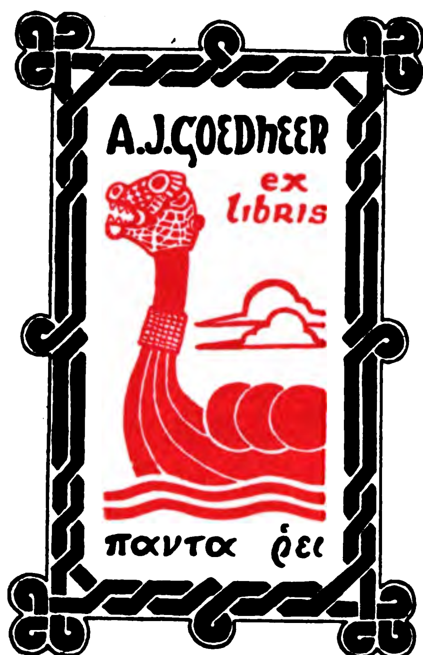


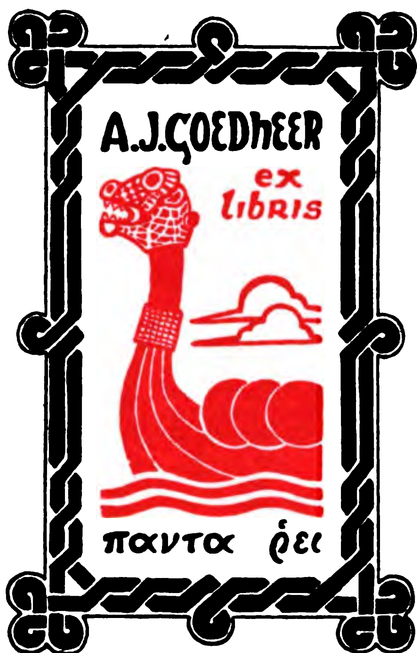
Een Javaansche Primbon uit de Zestiende Eeuw

Inleiding, Vertaling en Aanteekeningen.



H. Kraemer.


A.J.GOEDHEER
ex
libris
παντα ῥει


A.J.GOEDHEER
ex
libris
παντα ῥει



EEN JAVAANSCHE PRIMBON

UIT DE

ZESTIENDE EEUW

INLEIDING, VERTALING EN AANTEEKENINGEN.

EEN JAVAANSCHE PRIMBON

UIT DE

ZESTIENDE EEUW

INLEIDING, VERTALING EN AANTEEKENINGEN.

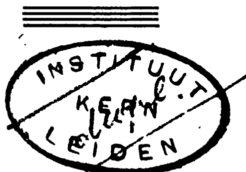
ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE TAAL- EN LETTERKUNDE VAN DEN OOST-INDISCHEN ARCHIPEL AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE LEIDEN, OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS R. P. VAN CALCAR, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER GENEESKUNDE, VOOR DE FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE TE VERDEDIGEN OP **VRIJDAG 28 JANUARI 1921** DES NAMIDDAGS TE VIER UUR

DOOR

HENDRIK KRAEMER

GEBOREN TE AMSTERDAM.



LEIDEN — FIRMA P. W. M. TRAP — 1921.

Catalog
[illegible]
6-24-64

Aan het einde van mijn wetenschappelijken voorbereidingstijd gekomen, gevoel ik behoefte op den afgelegden weg terug te zien. De levensperiode, aan de Academie doorgebracht, is voor mij van bijzonder groote beteekenis geweest. Wat mijn wetenschappelijke vorming aangaat, boden zich hier de schoonste gelegenheden om den grondslag voor vruchtbaren studie-arbeid te leggen, en ik kan slechts betreuren, dat ik er niet een nog veel beter gebruik van heb gemaakt.

In de eerste plaats dank ik mijne leermeesters van mijn eigen faculteit, voor hunne hulp en leiding, en ik gedenk daarbij in het bijzonder de afgestorvenen. Evenwel, ook buiten den engeren kring der faculteit ben ik veel verschuldigd aan andere hoogleeraren, wier namen ik niet noem, maar wier invloed ik als een element van beteekenis met dankbaarheid erken.

Het zij mij vergund de groote erkentelijkheid, die mij jegens allen vervult, te concentreeren op U, hooggeachte Promotor, hooggeleerde SNOUCK HURGRONJE. Ik hoop mij de eer Uw leerling te zijn, waardig te toonen. Het is mij van groote beteekenis U als leidsman te hebben mogen vinden voor het onderwerp van mijn proefschrift. Zonder Uwe voorlichting en Uwe vrijgevigheid in het afstaan van het bronnenmateriaal, in Uw bezit, zou een behandeling van dit onderwerp weinig kans van slagen hebben geboden. Mede door U heb ik den

zin en de groote zedelijke waarde van wetenschappelijken arbeid leeren verstaan. Het medewerken aan wetenschappelijk onderzoek is mij daarom tot een voorrecht en een plicht geworden. In 't bijzonder voel ik mij gedrongen U openlijk mijn dank te betuigen voor het sterkende vertrouwen, dat Gij mij steeds betoond hebt, toen ik genoopt was het op een zwaren proef te stellen.

Niet alleen in wetenschappelijk opzicht, maar ook voor mijn gansche geestelijk leven heeft de studietijd mij veel geschonken. Het was voor mij een tijd van innerlijke bewustwording, van geestelijken groei en strijd. Het leven en de wereldgebeurtenissen spraken te luide, om een leven in stille afzondering te gedoogen. Het staat niet aan mij te beoordeelen, of ik steeds het ware evenwicht heb weten te bewaren tusschen de gerechtvaardigde eischen der wetenschap en den drang des levens. Gaarne had ik in beide richtingen beter gedaan. In de overtuiging, dat in deze kentering der tijden, waarin wij tot de fundamenteele vragen des levens worden teruggedrongen, een academieburger in de eerste plaats tot klaarheid en doelbewustheid moet komen, heb ik steeds de rechtvaardiging meenen te mogen vinden voor het waagstuk mij in dit conflict te begeven. Want het komt mij voor, dat alleen door dit conflict heen de beteekenis der wetenschap als levenswaarde recht verstaan kan worden.

Wanneer ik overdenk, wat ik in deze jaren op het terrein der geestelijke vragen heb mogen leeren begrijpen en verwerven, is het mij een behoefte een gedachte van blijde dankbaarheid te wijden aan de Nederlandsche Christen Studenten Vereeniging en den daar gevonden vriendenkring.

Ten slotte spreek ik hier volgaarne mijn dank uit jegens het Nederlandsch Bijbelgenootschap, dat mij in staat heeft gesteld mij wetenschappelijk voor te bereiden en mij steeds met een niet genoeg te waardeeren vertrouwen en vriendelijkheid tegemoet trad. Ik acht het een groot voorrecht als afgevaardigde van het Nederlandsch Bijbelgenootschap mij aan het werk der Zending te wijden. Moge het mij gegeven zijn in dienst van dit grootsche werk steeds geleid te worden door de gezindheid, die ik niet beter kan uitdrukken dan met een toespeling op een bekende kernspreuk onzer voorvaderen: „Laborare et servire necesse est, vivere non necesse est”.

INHOUD.

HOOFDSTUK I.

De tekst van Gunning.

Niet alleen de stoffelijke, maar ook de geestelijke producten van het Oosten trokken, bij hun eerste aanraking met deze nieuwe wereld, de belangstelling van onze voorvaderen. Zoo behoorden dan ook onder de schatten, waarmede zij in 1597 van de eerste schipvaart naar Indië thuis kwamen, eenige handschriften van Java [1]). Slechts één daarvan is ons tot op den huidigen dag bewaard gebleven [2]) en wel dat, hetwelk verder zal aangeduid worden als de tekst van GUNNING en waarvan aan het slot van deze Inleiding een vertaling met aanteekeningen zal gegeven worden. In 1881 gaf Dr. J. G. H. GUNNING het manuscript uit met een korte inleiding en aanteekeningen, maar zonder dieper gaande critische waardeering, onder den titel: „Een Javaansch geschrift uit de 16e eeuw, handelende over den Mohammedaanschen godsdienst, naar een Leidsch handschrift uitgegeven en van aanteekeningen voorzien" [3]). De tijd en de stand der Indonesische wetenschap ten onzent waren er niet naar een vruchtbare bewerking van dit oudste Oostersche document der Leidsche bibliotheek te begunstigen [4]).

In de Voorrede op zijn proefschrift, heeft SCHRIEKE het volle

---

1) B. J. O. SCHRIEKE: Het boek van BONANG, Voorrede p. XI.

2) Het is mogelijk, dat ook het geschrift van BONANG met de eerste reis is meegekomen, maar dat is niet zeker. Cf o. c. p. XIII.

3) Het is Cod. 266. Zie p. 400 van CAT. VREEDE.

4) Daarom zullen wij in het vervolg slechts zelden verwijzen naar het door GUNNING te berde gebrachte. De uitgave van den tekst is een diplomatieke en op verschillende uitzonderingen na juist. Voor de onjuistheden zie men de noten onder mijn vertaling.

licht doen opgaan over de herkomst van onzen tekst. De eerste bibliothecaris der Leidsche bibliotheek, MERULA, verwierf het in November 1597 van den Amsterdamschen koopman VAN DULMEN. Hij catalogiseerde het als „volumen quoddam Javanicum." Als inhoud vermoedde men: Chineesche wetten, den Koran of iets anders. Bij zijn opname in de Bibliotheek bestond het nog uit 75 lontar-bladen, aan weerszijden beschreven. Sindsdien zijn de eerste 14 bladen verloren gegaan, zoodat het handschrift nu zoowel abrupt begint als abrupt eindigt. SCHRIEKE acht het op grond van Oost-Javaansche taaleigenaardigheden waarschijnlijk, dat het door de Hollanders verworven is, toen zij te Sedajoe in Oost-Java voor anker lagen.

Het belang van ons handschrift springt onmiddellijk in het oog. Het is natuurlijk niet gelegen in het feit, dat het 't oudste stuk is der Leidsche verzameling van Oostersche manuscripten. Als zoodanig is het slechts een curiosum. Zijn beteekenis bestaat evenwel hierin, dat het met het geschrift van BONANG, het eenige litteraire getuigenis is, in het Javaansch, dat wij uit de 16e eeuw bezitten [1]). In dezen, voor het historisch onderzoek zoo duisteren overgangstijd, is het van groot belang eenige Javaansche documenten te bezitten, waarin iets te bemerken is van wat de Javanen zelf interesseert en niet alleen aangewezen te zijn op wat de nog ongeschoolde oogen van Portugeezen en Hollanders, in hun eerste verwondering over de vreemde wereld, waarnamen. Wij zullen trachten uit vorm en inhoud van onzen tekst te concludeeren, wat hij ons leert over de uiterlijke relaties en den inwendigen toestand van den Islam op Java in de 16e eeuw. Rijk zal de oogst niet zijn, maar hij zal toch kunnen dienen als uitgangspunt van een beschrijving en karakteriseering der godsdienstige, speciaal der mystieke litteratuur der Javanen.

Ons handschrift is zeer corrupt. Telkens komen lacunes voor of duistere verschrijvingen [2]). Bovendien wordt de verwarring verhoogd door het feit, dat bijeen behoorende passages

[1]) cf. SCHRIEKE o. c. p. 50—55 en p. 82 en HOESEIN: Critische beschouwing van de Sedjarah Banten p. 304 nt. 1.

[2]) Daar wij helaas niet over meer exemplaren beschikken, zijn wij voor het herstel alleen aangewezen op conjecturen. Men zie daarvoor de noten en aanteekeningen op de vertaling.

uit elkaar zijn geraakt[1]). De Arabische zinnen en woorden, die er in overvloedige mate in voorkomen, zijn vaak tot onherkenbaar-wordens toe verhaspeld, soms daarentegen betrekkelijk zuiver weergegeven, voorzoover het Javaansche schrift dat toelaat (b.v. fol. 24*b*). Schrieke[2]) heeft reeds op de eigenaardigheden der spelling, zoowel van het Javaansch als het Arabisch gewezen, daar die geheel in overeenstemming zijn met de spelling van Bonang's geschrift. Slechts eenige opmerkingen heb ik daaraan toe te voegen.

Gelijk te verwachten is in een inlandsch geschrift, is de spelling niet „einheitlich", maar worden dezelfde woorden wel eens verschillend geschreven[3]). Ook hebben verschillende handen geschreven aan het H. S. (fol. 23*a*, 27*b*). Merkwaardig is de overeenstemming, die er te constateeren valt tusschen de spelling van ons H. S. en die van de door Kern uitgegeven „Legende van Kuñjarakarna"[4]). Kern noemt daar onder de spellingseigenaardigheden het willekeurig weglaten of toevoegen van den neusklank voor *g*, *k*, *t*, *b*, het afwisselend schrijven van de door den medeklinker gevolgde *r* boven den voorafgaanden of volgenden medeklinker, het zonder phonetische oorzaak aanwenden van de Taroeng om *i*, *u* of *a* lang te maken, de verwisseling van dentale en linguale *d*[5]) (cf. fol. 72*a*, 15*b* enz.). Verder noteerde hij als een grammaticale bijzonderheid het gebruik van *den-* voor het passief en den modalen imperatief[6]). Uit den Pararaton, Bonang's geschrift en ons H. S. is ons dit in beide beteekenissen nu rijkelijk bekend als een Middel-Javaansche vorm, waaruit het N.-J. *di-* ontstaan is. Kern acht op palaeografische gronden het H. S. der legende uit het laatst der 14e eeuw en afkomstig uit de Soenda-

---

1) Waar interne en externe evidentie het veroorloofden, heb ik de vermoedelijke oorspronkelijke volgorde hersteld in mijn vertaling. Daar de tekst evenwel een verzameling aanteekeningen bevat over heterogene onderwerpen, is groote voorzichtigheid geboden, en de verwarring niet zoo groot als zij op 't eerste gezicht lijkt.

2) o. c. p. 82–86.

3) B.v. fol. 25*b*: parloe en pardoe; fol. 25*a*: parddoe. Fol. 60*a* patehat en patejat enz.

4) Verhand. Kon. Ak. v. Wet., afd. Lett. Nieuwe Reeks III.

5) o. c. p. 2, 5, 7, 8.

6) o. c. p. 9.

landen. Ons H. S. volgt dus sinds lang gebruikelijke spellingseigenaardigheden. Het zou daarom ook best mogelijk zijn, dat het toch uit West-Java afkomstig was en niet, zooals SCHRIEKE meent, uit Oost-Java [1]). Immers behalve de met de Legende van Kuñjarakarṇa overeenstemmende grammatische en spellingseigenaardigheden, vertoonen juist eenige uit West-Java afkomstige primbon's merkwaardige overeenstemming in woordgebruik met onzen tekst en met dien van BONANG, b.v. „oetawi" en „anapon", „kaja angganing" en „sikep". Zelfs dezelfde verbastering van de zegenbede achter MUHAMMED's naam „ngalēhi wassalam", die GUNNING's tekst en het geschrift van BONANG beide gemeen hebben, treedt in deze W.-J. primbon's ook op [2]).

In onzen tekst komen vele Maleische woorden en uitdrukkingen voor, d. w. z. zoowel zuiver Maleische woorden, als verjavaniseerde [3]), in 't Jav. vertaalde Mal. uitdrukkingen [4]) en Mal. grammaticale affixen [5]). Dit stelt ons voor de vraag of ons H. S. ook een vertaling uit het Maleisch bevat. Ongerijmd is de veronderstelling zeker niet, daar de instrooming van den Islam van het Maleisch schiereiland en Noord-Sumatra uit plaats vond. Het is evenwel moeilijk te bewijzen. Bovendien is het aantal Malayismen in de verschillende tekstgedeelten ongelijk. In sommige stukken komen ze heel veel voor (cf. b.v. fol. 49*a* v.v. en 65 v.v. en de aant. daarop). De mogelijkheid, dat goeroe's van Maleische origine of Javanen, die te Malakka of in Noord-Sumatra eenigszins grondiger met den Islam kennis gemaakt hadden, de in onzen tekst vervatte stof naar Java zouden hebben meegebracht, is zeer groot. Toen, evenmin als

---

1) cf. boven p. 2.

2) cf. Primbon n⁰. 78 (vier Preanger primbons) pass.; Pr. n⁰. 89 uit Tjerbon, p. 9, 11, 12, 14. Alle handschriften en primbons, die in het vervolg geciteerd worden, behooren tot de particuliere verzameling van Prof. Dr. C. SNOUCK HURGRONJE. Zijn ze van andere herkomst, dan zal dat steeds vermeld worden.

3) Kekel, lennjep, seset, kelem, ameliharaken, angampoeni, anitahaken etc. voor Mal. kekal, lennjap, sesat, kelam, memeliharakan, mengampoeni, menitahkan. Cf. fol. 49*a*, 64*b*, 62*a*, 58*a*, 63*a*.

4) tan kawasa nora = *ta'dapat tiada*. Cf. fol. 67*a*.

5) bartjampoera, barilmoe, tarbingoeng, cf. fol. 22*b*, 55*a*, 48*a*. Men zie verder de aanteekeningen en noten op de vertaling, waar ze alle gesignaleerd worden.

thans, zal het Javaansch der kustbewoners wel niet van Maleische smetten vrij zijn geweest, vooral wanneer het onderwerpen, den godsdienst betreffende, aanging. Gelijk wij beneden zullen zien, vertoonen verschillende primbons daarvan ook de sporen.

In zijn bespreking van de taal van den tekst van GUNNING en van BONANG's geschrift, heeft SCHRIEKE er reeds op gewezen [1]), dat beide nog geen onderscheid maken in het gebruik van krama- en ngoko-vormen. In de 16e eeuw was het dus nog geen gewoonte om in proza-werken het krama als uitdrukkingsmiddel te gebruiken. Blijkens onze twee handschriften verkeerde het Javaansch in de 16e eeuw nog in de overgangsperiode van Middel- naar Nieuw-Javaansch. En al ligt deze geschiedenis, evenals die van de ontwikkeling tot twee taalsoorten, in een ondoordringbaar duister, de systematisch doorgevoerde scheiding van ngoko en krama, in het gewone dagelijksche taalgebruik, zal wel geheel tot het gebied van het Nieuw-Javaansch behooren [2]).

Alvorens tot de bespreking van den inhoud over te gaan, nog eenige opmerkingen over de wijze, waarop die inhoud zich vertoont. Door de groote verscheidenheid van onderwerpen, heeft onze tekst veel van een primbon. Evenals deze is de tekst een groote verzameling van aanteekeningen, doch niet met den eigenaardigen Javaanschen stempel, waarmede de memorabilia in de primbons veelal gemerkt zijn. Het is geheel van buiten ingedragen stof, ontleend aan de rijke religieuze wetenschap en traditie van den Islam, en nog niet onderworpen aan een bewerking van den Javaanschen geest, die alles wat hij ontvangt in een geheel eigen atmosfeer pleegt te doopen. Onze tekst gaat van 't begin tot het eind op Arabische bronnen terug. Dat blijkt niet alleen uit de behandelde onderwerpen, uit het veelvuldig geciteerde Arabisch en uit de, door het Maleisch getinte Javaansch heenschemerende, Arabische zinsconstructie, maar in de eerste plaats uit de veelvuldig genoemde Arabische bronnen: *Ḥadīth* en uitspraken van sjeich's

---

1) o. c. p. 66.

2) Deze zijde van het vraagstuk is een apart probleem, dat geheel gescheiden staat van de vraag naar de oorspronkelijke ontstaansreden van de nu als krama gebruikte woorden.

en geleerden, verder de *Iḥjā' 'ulūm aldīn* van GHAZĀLĪ (fol. 22*a*, 39*b*, 47*b* en hoogstwaarschijnlijk ook fol. 28*b*, waar in den tekst de verbastering *arsulmungahidin* staat); de *Talchīṣ alminhādj* van NAWAWĪ (fol. 39*b*); de *Tamhīd* van ABŪ SHAKŪR [1]) en allerlei andere werken, die niet thuis te brengen zijn. In de aanteekeningen op de desbetreffende passages van mijn vertaling zal ik aantoonen, dat de ontleening aan de twee werken, die met de grootste voorkeur geciteerd worden, den *Iḥjā'* en den *Tamhīd* [2]) geen fictie is, zooals SCHRIEKE meende [3]), maar een feit. Zelfs bleek, dat de passage over *faḳr* (fol. 52*a* en *b*), waarvan geen bron vermeld wordt, een eenigszins verwarde vertaling is van wat GHAZĀLĪ daarover in zijn hoofdwerk geschreven heeft, terwijl m. i. de dogmatische pericoop van 64*b* tot 68*b*, die ook geen bronvermelding heeft, alle sporen draagt een slordige compilatie uit den *Iḥjā'* en den *Tamhīd* te zijn. Op grond van deze verificaties is er geen reden om aan te nemen, dat de niet te identificeeren titels gefingeerd zijn, zooals in de latere Javaansche litteratuur wel gebruikelijk is. Bovenal belangrijk is evenwel, dat we hier het authentieke bewijs voor ons hebben, dat GHAZĀLĪ niet alleen in den nieuweren tijd, maar ook in de 16e eeuw reeds met zijn ethische mystiek op de geesten werkte.

Eén der H. S. van den *Tamhīd* uit de India Office, die ik ter vergelijking gebruikte, is overal met Javaansche glossen en vertalingen tusschen de regels voorzien. De *Tamhīd* was dus in de 16e en 17e eeuw in gebruik op Java.

Hoe zich het ontstaan van onzen tekst voor te stellen, is natuurlijk slechts te gissen. Blijkens de vele corrupte gedeelten is het een copie, waaraan verschillende handen gewerkt hebben. Achter het oorspronkelijke H. S. hebben we misschien eenige leerlingen te zoeken van een goeroe, die hun de wijsheid, welke in zijn bezit was, dicteerde. Of: de leerlingen maakten kortere of langere aanteekeningen van het monde-

---

1) Als MOQUETTE gelijk heeft met zijn lezing van het grafschrift van MĀLIK IBRĀHĪM (cf. T. B. G. 54, p. 546) is het een eigenaardig toeval, dat deze wali uit dezelfde stad afkomstig is als ABŪ SHAKŪR, want beiden heeten: al-Kashānī.

2) Zie beneden p. .

3) o. c. p. 79.

linge onderwijs, dat de goeroe hun gaf. De ongelijkheid van het aantal Malayismen in de verschillende gedeelten van den tekst, brengt ook op het vermoeden, dat er meer dan één persoon achter het H. S. staat. De tekst vertoont een abrupt, vluchtig en notitie-achtig karakter.

In onze aanteekeningen zal men kunnen zien, dat bijna alle aan Arabische werken ontleende passages, slordige excerpten daarvan zijn. De tradities, die in den tekst voorkomen, gaan ook op Arabische tradities terug. Ze zijn ontstaan uit herinneringen van tradities of uit samenkoppeling van verspreide uitspraken van den profeet [1]). De goeroe, van wien alles afkomstig is, heeft dus blijkbaar uit zijn geheugen geput. Soms komt het voor, dat een gedeelte van den tekst slechts een reeks opschriften is (b.v. fol. 62*a* over de *ḥamdala*) of dat van een aangekondigd onderwerp slechts een deel van den aangekondigden inhoud volgt, (b.v. fol. 46*b*, waar van de vier aan den *Iḥjā'* en den *Tamhīd* ontleende onderwerpen, alleen dat over Gods wezen en Scheppersfunctie besproken wordt). Dit zijn alle vingerwijzingen, dat wij hier met neerslagen van een dictaat te maken hebben. Vaak wordt de overgang naar een nieuwe aanteekening of een nieuw onderwerp aangegeven door een leesteeken, vaak ook niet.

De inhoud van onzen tekst is eigenlijk een ongeordende bloemlezing uit de verschillende godsdienstige wetenschappen van den Islam: *fiḳh*, *kalām* en *taṣawwuf*. In strikten zin plichtenleer is slechts het kleine stukje over de *nijja* bij den *wuḍū'* op fol. 71*b* v.v.. Belangrijk meer, maar vergeleken bij het geheel ook nog gering, zijn de scholastisch-dogmatische gedeelten, n.l. fol. 47*a* en 48*a* over de noodwendigheid van Allah's eeuwigheid, omdat Hij de Wereldschepper is; fol. 48 de niet-toepasselijkheid van ruimtelijke en tijdelijke bepalingen op Hem (*ḥaraka*, *sukūn*, *maḥall* etc.); fol. 64*b*—67*b* een vluchtige catechismus over de zes geloofsartikelen, gelijk GHAZĀLĪ die uitgebreider in den *Iḥjā'* geeft als leerstof voor kinderen [2]); fol. 67*b*—68*b*

---

1) Voor een deel der voorkomende tradities dank ik het vaststellen hiervan aan de groote hulpvaardigheid van Prof. Dr. A. J. WENSINCK, die in zijn collectaneën voor een toekomstige concordantie op de *Hadīth* alles voor mij heeft opgezocht, wat zich in GUNNING's tekst als overlevering aandient. Ik betuig hem daarvoor mijn hartelijken dank.

2) cf. D. B. MACDONALD: Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory p. 300—307.

eenige aanteekeningen over Allah's eigenschappen en de soorten, waarin de dogmatiek ze verdeelt.

De grootste plaats neemt evenwel de *taṣawwuf* in den ruimeren zin in, dien de *idjmāʿ* eraan hecht. Hieronder vallen passages over de extase, die in de intense vereering van Allah ervaren wordt (fol. 28*a*), over de eenwording en het opgaan in Allah (*tawḥīd* en *fanā'*) door het overweldigd worden door de goddelijke liefde (fol. 49*a*); over de, in trapsgewijze beoefende *dhikr*, te beleven *murāḳaba* en *mushāhada* (fol. 50*b* en 51*a*) en over de drie stadia op den weg tot God: *sharīʿa*, *tarīḳa* en *ḥaḳīḳa* en hun principiëele gelijkheid (fol. 39*b*—43*b*). Daarnaast komen telkens aanprijzingen voor van de deugden, die in de ethische mystiek van den Islam zoo sterk op den voorgrond treden en die de vruchten zijn van het Sufisme in zijn oudste gestalte, n.l. *tawakkul*, *waraʿ*, *mudjāhada*, *faḳr* etc.

Veelvuldig zijn voorts nog de ethisch-godsdienstige vermaningen, die als *ḥadīth*, verhalen over profeten als Shuʿaib, Dāwūd, Ibrahīm, over Ḥasan al-Baṣrī, voorschriften van sjeich's en geleerden geciteerd worden. (15*b*—22*a*, 30*b*—38*b*, 45*a*—48*a*, 52*a*—56*b*, 68*b*—72*a* b.v.). De overlevering op fol. 38*b* is een *ḥadīth ḳudsī* over het heiligdom, dat Allah in het binnenste des menschen heeft opgericht. Een Arabische versie daarvan heeft Schrieke in een modernen primbon aangewezen [1]). Van haar voorkomen in Arabische bronnen is mij evenwel niets bekend. Het is echter zeer onwaarschijnlijk, dat het een eigengemaakte zou zijn, zoowel op grond van de genoemde Arabische versie als wegens het algemeene karakter van onzen tekst. Al deze notities ademen den middeleeuwsch-ascetischen en van de wereld afgewenden geest, die het algemeengoed is van de populaire Mohammedaansche ethiek [2]) en waarvan de grondgedachte is, dat de drie vijandige, den mensch in zijn streven naar het beërven der zaligheid belagende machten zijn: de wereld, onze hartstochten en de satan (fol. 16*b* en 37*a*). Weinig spreken, zelden lachen, zelfvernedering, berusting (*ṣabr*), der

---

1) o. c. p. 74 nt. 1. De primbon is Pr. Garoet p. 90.

2) Een helder en overvloedig gedocumenteerd overzicht van de rijke godsdienstig-ethische traditie van den Islam is te vinden in M. Horten: Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam, pag. 128—273.

wereld afsterven, zich in de eenzaamheid terug trekken, het lijden als een goddelijke gunst beschouwen, het goede van zijn naaste denken, Allah, den Gezant en zijn mede-Moslims liefhebben, komen passim voor als kenteekenen van een waar geloof of van den waren Islam, terwijl de ondeugden als nijd (*ḥasad* = dengki), hoogmoed (*kibr*), oogendienst (*rijā'*) enz., die in de godsdienstige litteratuur van den Islam geregeld besproken worden, evenmin onvermeld blijven (men vgl. de boven aangegeven folia). Tot dezelfde materie behooren ook de telkens herhaalde aansporingen tot vrome werken als Koranreciet, nachtelijke en onverplichte ṣalāt's etc., zooals die b.v. in den populairen vorm van een verhaal, welke geschenken de geloovige mee moet brengen in het hiernamaals, zijn gekleed (fol. 70*a* v.v.).

De gewone wettelijke geboden worden ook niet ongenoemd gelaten, hetzij in den algemeenen vorm, Allah's en des Gezants geboden op te volgen en Zijne verboden na te laten, hetzij dat de vijf zuilen uitdrukkelijk vermeld worden onder het hoofdstuk der *sharīʿa.* Het gewicht van den *tartīb* (fol. 18*a*), de *nijja* (22*a* v.v.). het verrichten van de *ṣalāt* (24*b* v.v.) het zoeken van *ʿilm* (29) wordt ingescherpt, gedeeltelijk in Arabische citaten, gedeeltelijk in vertaling.

Ten slotte: uitvoerig zijn de aanteekeningen over het reciet van de *basmala*, de *ḥamdala*, de *fātiḥa* en het woord *amīn*, de groote uitwerking, die dit heeft op het ethisch en godsdienstig streven van den mensch, en voor het bereiken van zijn materieele wenschen (fol. 57*a*—62*b*). Zoo nu en dan is hier al een overglijden in het magische te constateeren, zooals trouwens overal in den populairen Islam het ethische en magische nooit streng gescheiden zijn.

Bij het slot van ons H. S., dat afbreekt in een opsomming van omineuze lichaamstrillingen, bevinden wij ons geheel op het gebied der folklore.

Ofschoon men dit alles in de vertaling kan nalezen, heb ik opzettelijk den inhoud eenigszins minutieus beschreven, om een samenvattenden indruk van de te berde gebrachte stof te geven. Het grootste gedeelte is afkomstig uit het wijde gebied der ethische mystiek. Waar de aanteekeningen de gevaarlijke zone van *tawḥīd* en extase en de theoretische consequenties uit de hoogste ervaringen op mystiek gebied raken, blijft de

uitleg, hoe kort ook, altijd zuiver orthodox. Soms wordt de orthodoxe uitleg uitdrukkelijk ingescherpt (fol. 43*b*), soms haastig als een opmerking „in parenthesi", om mogelijk gevaar te voorkomen, er kort aan toegevoegd (fol. 30*b*, 38*b* etc,). Veel citaten zijn uit GHAZĀLĪ's werk, de geest is ook Ghazalitisch d. w. z. doortrokken van die synthese van scholastische orthodoxie en mystiek, waarin de feiten der mystieke ervaring ten volle erkend en voor het geestelijk leven vruchtbaar gemaakt worden, maar de orthodoxe dogmatiek de grens aangeeft, waarbinnen de theoretische consequenties zich moeten bewegen. De man, door wien de hoofdinhoud van onzen tekst op Java kwam, was zuiver orthodox. Het komt mij daarom voor, dat wij onzen tekst als geheel van buiten ingevoerd hebben op te vatten. Om met SCHRIEKE [1]) van aanpassing aan de Javaansche omgeving te spreken, is onjuist. De bewijzen, die hij daarvoor aanhaalt: de tradities over het zoeken van *ʿilm* (fol. 18*a*, 29*b*) en over het completeeren van de *farḍ*- door *sunna-ṣalāt*'s zijn blijkbaar geboren uit den onbewusten wensch Javaanschen invloed te willen zien. Het aanprijzen van de *ʿilm* is uit Arabische geschriften overvloedig bekend. Geen enkel Oostersch volk, dat tot een zekeren graad van kultuur gekomen is, doet daarin voor een ander onder. De opmerking over de *sunna-ṣalāt*'s staat juist binnen een zeer nadrukkelijke aanbeveling van de wettelijke en is dus niet te registreeren als een specimen van het bekende verschijnsel in den Indonesischen Islam, dat aan sommige *sunna-ṣalāt*'s meer beteekenis wordt gehecht, dan aan de verplichte.

Onze tekst is daarom niet te beschouwen als een weerspiegeling van **Javaansch**-Mohammedaansch godsdienstig leven in de 16e eeuw. Hij zou in elk Mohammedaansch land passen. De eigendommelijke sfeer van extreem, boven alle positieve religie uitstrevend pantheïsme, zooals die de Javaansche berichten over de wali-synode doortrekt [2]), de voorliefde voor het zuiver speculatieve, die de Javaansche mystiek kenmerkt, ontbreekt hier geheel. Voor ons heeft hij alleen waarde als een document van de stof, die van buiten af Java instroomde.

---

1) o. c. p. 67 v.v.

2) cf. RINKES' artikelen over „De Heiligen van Java" T. B. G. 53, 54, 55, en SNOUCK HURGRONJE: Arabië en Oost-Indië, p. 15.

De typisch Javaansche verwerking van dergelijk materiaal is ons eerst in veel latere geschriften bewaard.

Maar indien de tekst al niet in directen zin een beeld geeft van het geestelijk leven dier dagen, dan staat toch de veronderstelling nog open, dat hij dat in indirecten zin doet, m.a.w. als hij geen uiting is van het leven, dat er was, kan hij daar juist een reactie op zijn. In het orthodox karakter der mystieke notities, in hun overwegend ethische strekking, in den orthodoxen uitleg, die er telkens aan toegevoegd wordt, in de waarschuwingen tegen *bid*ʿ*a* (fol. 45*a*, 54), kunnen reacties schuilen op de heerschende pantheïstische neiging, een poging om de geldige grenzen aan te wijzen. Ofschoon we steeds het gevaar indachtig moeten zijn, te veel te willen inleggen in zulk een schamele verzameling van aanteekeningen als onze tekst geeft, die daarenboven bijna het eenige rechtstreeksche document is over de tijdsruimte van een eeuw, is de veronderstelling toch wel plausibel. Immers, het andere document, dat wij uit de 16e eeuw hebben, n.l. het boek van Bonang, is in den grond der zaak ook niet anders dan een opwekking tot orthodoxe mystiek [1]).

In dit verband is het van bijzonder belang even te wijzen op een parallel van dezelfde strekking, in de eerste helft der volgende eeuw, op Noord-Sumatra. De bekende theoloog en veelschrijver, Nūr al-Dīn al-Ranīrī, de kampioen voor de orthodoxie, schreef zijn *Tabjān fī ma*ʿ*rifat al-adjān* [2]) ter bestrijding van de kettersche mystiek zijner omgeving. Dit werk is niet, zooals men bij een vluchtige kennismaking zou denken, in de eerste plaats een voor Maleische behoeften gereed gemaakte *kitāb al-milal wal-niḥal*, maar een poging om de mystiek in orthodoxe banen te leiden. In het tweede deel bespreekt hij (van p. 86 af) nog eens afzonderlijk de in Atjeh heerschende ketterijen, na er in het eerste deel al telkens op gezinspeeld te hebben. Hij onderscheidt daarbij scherp tusschen de „orang jang bersoefi-soefi", de schijn-sufi's en de „soefi jang ahl Allah". In de beschrijving, die hij van de laatste geeft, treden vele trekken op den voorgrond, die ook passim in onzen tekst voor-

---

1) Zie hierover het volgende hoofdstuk.

2) Cod. 3291. cf. Catal. Juynboll, p. 282. Beneden in Hoofdstuk III uitvoeriger over dezen strijd.

komen. Is het bij AL-RANĪRI evenwel zonneklaar, dat hij het in de teekening van den orthodoxen mysticus gemunt heeft op ketterijen en misbruiken van zijn omgeving, bij ons handschrift zijn wij slechts op een vermoeden aangewezen.

Ten slotte nog een paar opmerkingen, waartoe de inhoud ons aanleiding geeft. Fol. 69*a* staat een brokje van een *ṭarīḳa*-regel. In die dagen deed het *ṭarīḳa*-wezen dus al zijn invloed op Java gelden. Dat was wel van te voren te veronderstellen, maar hier hebben wij bovendien een exact bewijs. Opvallend is, dat betrekkelijk vaak de heilige oorlog als een verplichting wordt genoemd. Fol. 15*a* wordt vrees voor „aperang gadja" sterk afgekeurd. Fol. 20*a* worden de strijders in den heiligen krijg als één van de vijf categorieën genoemd (met de geleerden, vromen, eerlijke kooplieden en rechtvaardige vorsten), waardoor de wereld en de maatschappij haar geordenden en godewelgevalligen loop heeft. Fol. 39*b* wordt als zesde zuil, tot de *sharī'a* behoorende, opgegeven: het deelnemen aan den heiligen oorlog, als men er toe in staat is. Het is zeer goed mogelijk, dat dit een gewone copie is van een Arabisch origineel, maar de omstandigheid, dat de tijden toen woelig waren en dat de Islam, zoowel op Sumatra als Java, na de aanvankelijke vreedzame penetratie het zwaard niet schuwde, maakt de veronderstelling van opzet geenszins ongemotiveerd [1]).

Eenige elementen, die later hoofdcentra vormen voor de Javaansche mystiek, komen eveneens in onzen tekst voor, al worden ze dan ook, gelijk reeds eenige keeren gezegd is, in orthodoxen zin uitgelegd. Om de *ḥadīth ḳudsī* op fol. 38*b* over het heiligdom, dat Allah in 's menschen binnenste heeft opgericht, en waarvan Hijzelf de geheimste en diepstverborgen bewoner is, is later, wat men zou kunnen noemen, de „ingsoen"-leer opgebouwd [2]).

Fol. 49*a* bevat een korte beschrijving van de eenwording met Allah. De „Entwerdung" wordt in de woorden: „ing nalika ikoe kawoela ikoe lennjep" aangeduid. Onder het hoofd van „kawoela-goesti", de ontmoeting van God en mensch, waarbij subject en object ineenvloeien en de hoogste trap der

---

1) SCHRIEKE o. c. p. 3, nt. 8.
2) cf. ib. p. 74 en beneden Hoofdstuk V.

gnosis (*maʿrifa*) bereikt wordt, neemt deze gedachte, in eindelooze variaties, een gewichtige plaats in de Javaansche mystiek in. We zullen ons daar beneden nog uitvoerig mee bezig houden. Zonder rechtstreeks van onzen tekst afkomstig te zijn, zullen wij zien, dat in de eigenlijk-Javaansche mystieke litteratuur van later, de boven opgegeven ethisch-mystische deugden, graden en ervaringen, in een geheel eigen milieu van voelen en denken worden verwerkt.

HOOFDSTUK II.

De tekst van Gunning en Pangeran Bonang's geschrift.

Als hoofdconclusie onzer karakteristiek van den tekst van GUNNING hebben wij meenen te moeten opmaken, dat hij vooral moet gezien worden als een opwekking tot orthodoxe mystiek tegenover de heterodoxe neigingen en invloeden bij de Javanen. Dit wil natuurlijk niet zeggen, dat er toen op Java onder het volk een klare voorstelling was van de orthodoxe opvatting van den Islam. Toen evenmin als nu. Het uit Moslimsch oogpunt heterodoxe had eenvoudig meer vat op hen. Een eenigszins meer onderlegd Javaan of vreemdeling moest dit onmiddellijk opvallen.

Het is uit dit oogpunt van belang het boek van BONANG ook nog aan een korte beschouwing te onderwerpen. De beide documenten der 16e eeuw vertoonen zoowel verschil als overeenkomst. Het verschil is vooral hierin gelegen, dat het boek van BONANG geen reeks aanteekeningen biedt over allerlei onderwerpen, maar een vrij geregelde bestrijding van een aantal ketterijen. In weerwil van vergissingen in de opvatting van Arabische mystieke termen [1]), toonen stijl en formuleering, dat men de stof eenigszins verwerkt heeft. Het hoofdonderwerp is de mystieke verhouding van God en mensch, gezien vanuit de graden van *ḥaḳīḳa* en *maʿrifa.* De juiste en onjuiste opvattingen over het wezen van Allah en dat van den mensch, die men hieruit kan opmaken, geeft de goeroe, sjeich AL-BĀRĪ, op de vragen zijner leerlingen telkens aan.

De overeenkomst is vooral daarin gelegen, dat het geschrift van BONANG met zijn polemiek duidelijk aanwijzen wil, waar

---

1) SCHRIEKE, o. c. p. 136, 147, 152.

de grenzen der mystiek, in orthodoxen zin, liggen. Aan 't slot wordt dan ook nog eens na al de dogmatische en mystische redeneeringen een vermaning tot het volgen van de *sharī'a* tot de leerlingen gericht.

Het merkwaardige is, dat het pretendeert den hoofdinhoud van de mystische dogmatiek [1] (*uṣūl sulūk*) te geven, ontleend aan den *Ihjā'* en den *Tamhīd* [2]. Het is mij, evenmin als SCHRIEKE, gelukt in deze beide werken passages te vinden, waarvan de beschouwingen in BONANG's geschrift de juiste of globale vertalingen zijn, zooals dat telkens bij GUNNING's tekst het geval was. Toch blijft het van belang, dat ze als bronnen genoemd worden. Ook AL-RANĪRĪ haalt ze beiden aan in zijn bestrijding der ketterijen. In de 16e eeuw genoten beide werken dus reeds een groot aanzien in den Archipel en werden gaarne ter verdediging of inscherping der rechtgeloovigheid gebezigd. Het komt mij dan ook zeer waarschijnlijk voor, dat achter het boek van BONANG wel degelijk bekendheid met beide werken schuilt, vooral daar de hoofdgedachten goed passen in het kader van den grooten Moslimschen theoloog.

De bedoeling van het gansche geschrift is eigenlijk de theoretische conclusies te bepalen, die uit de ervaring van de extase, de eenheidsbeleving (*fanā'*, *tawḥīd*), mogen getrokken worden. De orthodoxe mystiek is hier duidelijk aan 't woord. De twee pijlers van het Moslimsch theïsme, de erkenning van Allah als Schepper en van de zelfstandigheid der menschelijke persoonlijkheid, worden gehandhaafd. Hoe dicht de redeneeringen er ook menigmaal bijkomen, de grens met het pantheïsme wordt duidelijk getrokken. Allah blijft persoon, wil, affect, is niet „Zijn" zooals bij de kettersche mystici. Zoo begint het geschrift naar aanleiding van de *shahāda* met een sterke accentueering van Allah's eeuwigheid (*waḥdānijja*) en

---

1) o. c. p. 92. Eens op p. 100 wordt er uitdrukkelijk van de ketterij der *kawibatinijjah* bijgevoegd, dat ze niet in beide werken voorkomt. Op pag. 123 spreekt de auteur van de vele werken van GHAZĀLĪ (sastra iki kabèh) als grondslag van zijn onderwijs.

2) Over de overeenkomst van taal, Malayismen (ofschoon belangrijk minder dan in handschrift GUNNING), dooreen gebruiken van krama en ngoko, evenals in GUNNING's tekst, heeft SCHRIEKE o. c. p. 66 en passim in de Aanteekeningen al gesproken.

Zijn onderscheidenheid van het geschapene. De identiteit van God en wereld wordt bestreden. De meeningen van de tot ongeloovigen gestempelde „wong sasar" draaien allen om het begrip van Allah als het primaire, eenige en praedicaatlooze Zijn. Zij ontkennen daarom Zijn eigenschappen, Hij schept niet, heeft niet lief etc. (anakisaken, angapesaken sifating pangéran). Dit tast evenwel de eeuwigheid van Zijn eigenschappen aan en daarom mag men ook niet zeggen, dat Allah vóór de wording en na de vernietiging der dingen, als *dhāt muṭlaḳ*, niet geschapen heeft en niet scheppen zal. Hij is eeuwig onveranderlijk de Schepper [1]). IBN ʿARABĪ's beeld van het zaad en de latent daarin verborgen boom, voor de verhouding van Allah en de wereld, wordt als kettersch afgewezen wegens de wezenseenheid van de wereld met God, die daarin ligt opgesloten. Hetzelfde beeld legt AL-RANĪRĪ ook ten laste aan ḤAMZAH FANṢŪRĪ [2]) en het staat ook in een geschrift op naam van zijn leerling SHAMS AL-DĪN AL-SAMATRĀNĪ [3]). Dit beeld genoot dus in de kettersche kringen van die dagen in den Archipel een groote bekendheid.

De twee zijnswijzen (kahanan kalih) *chāliḳ* en *machlūḳ* blijven de vaste vorm voor de godsdienstige gedachte. Daarin blijft ook het wezen van den mensch als iets eigens. Wel wordt eens [4]), bij de bespreking van het schouwen Gods in de drie stadia: *īmān*, *tawḥīd*, *maʿrifa*, van de ontmoeting tusschen den Heer en den gnosticus, van dezen gezegd: *gharaḳtu fī baḥr alʿadam*, zoodat zijn wezen als 't ware vernietigd (nir) is, maar in verband met al het voorafgaande en volgende, kan dat geen identiteit van Allah en den mensch beteekenen. De „padoedoning kawoela goesti" [5]) blijft bestaan. De termen, waarmee telkens over de *fanā'* gesproken wordt, wijzen daar duidelijk op. Het is geen opgaan, verzinken in Allah, gelijk de regendroppel in de zee valt, want de mystieke

---

1) De passages, waarin dat voorkomt, hebben veel van den *Tamhīd*. Cod. 1033 fol. 89*a* v.v., waar ook de eeuwigheid van Gods eigenschappen verdedigd wordt.

2) Tabjān 97*a*.

3) Cod. Mal. 1332. p. 7. cf. Catal. JUYNBOLL p. 288. Vgl. ook nog: AL-DJILĀNĪ: Insān al-Kāmil p. 65 en RINKES: Abdoerraoef van Singkel p. 100 nt. 4.

4) SCHRIEKE o. c. p. 126.

5) Ib. p. 96.

uitleg van Sūra 55:19 v.v. verklaart de twee stroomen, waartusschen een *„barzach"* is, zoodat ze elkaar niet raken, als Allah en den mensch. Het wezen van den waren *'ārif* wordt in de *fanā'* met wezen begiftigd (djinatèn), weggedrukt (kanḍeh), vervangen (kagantèn), overdekt (kalingan) door het zijn van 's Heeren liefde en gunst (sih noegrahaning pangéran) [1]). Allah's liefde overweldigt den mensch en geeft hem daardoor voor zijn subjectieve ervaring a. h. w. het gevoel van eigen wezen te verliezen en ingenomen te worden door het goddelijk wezen.

In dezen staat is men „sarira kanoegrahan", begenadigd door den Heer der liefde (wiboeh ing sih). Van hem, die in dezen hoogen staat verkeert, mag men niet, gelijk zekere voor de hel bestemde ketters, zeggen, dat zijn „osik djiwaraga", de bewegingen, waarin zijn physisch en psychisch leven zich uit, ident zijn met de bewegingen van het wezen van Allah (osik ing *dhāt* Allah), zoodat er alleen, om zoo te zeggen, het goddelijk levensrythme bestaat. [2]) Hij handelt slechts door den wil en de liefde des Heeren.

De beschrijving, die passim van den „wong lewih", den volmaakten mensch, de *„ridjāl Allāh"* gegeven wordt, stemt overeen met de gegevens in den tekst van GUNNING, vooral met het beeld van den mensch, die het stadium der *ḥaḳīḳa* bereikt heeft. Zij smaken de zoetheid van honger, eenzaamheid, ziekte enz., omdat de ervaring van 's Heeren liefde en gunst hun daardoor des te kostbaarder wordt. Zij zijn als een wandelend lijk (batang loemampah, cf. GUNNING fol. 42*b*), daar ze geheel en al afhankelijk zijn van den wil des Heeren. Ze zoeken geen eer van menschen, vermijden onnutte gesprekken en houden zich niet voor groot (cf. GUNNING passim). Verre te blijven van *ḍalāla* en *bid'a* wordt dringend aanbevolen (cf. GUNNING fol. 35*a*, 52*a*, 70*a*). De godsdienstige plichten van de *ridjāl Allāh* zijn verinnerlijkt. Ze zijn snel als de bliksem, sterk als tijgers en alles doen ze door den Heer (cf. GUNNING fol. 42*b*, 43*a*). *Salāt* is voor hen de *ṣalāt* zonder *shirk*. De tweeheid bestaat niet meer. De ware *ṣadaḳa* bestaat ook in het onafgebroken aanschouwen van Allah en het zich einde-

---

1) o. c. p. 114.
2) Ib. p. 100, 104, 128.

loos aan Hem verliezen [1]). Deze verinnerlijkte opvatting is evenwel niet bedoeld als een opheffen van de ritueele wet, evenmin als de *tawḥīd* het orthodoxe Godsbegrip wil doorbreken, want de uiteenzetting over *ṣalāt* en *ṣadaḳa* begint met de vermaning: den sami tetep sira kabèh ing salat limang waktoe: weest volhardend in de vijf gebedstijden.

Uit het voorafgaande résumé blijkt duidelijk, dat ook in BONANG's geschrift de mystiek binnen orthodoxe grenzen blijft. Het gevoel mag tot de uiterste grenzen gaan, tot aan de grenzeloosheid toe; voor het denken zijn vaste banen. Met de qualificaties „kapir, koepoer" wordt even kwistig gewerkt als AL-RANĪRĪ het in zijn polemieken doet. De gedachtengangen gaan stellig op Arabische bronnen terug, al zijn ze daaraan, althans in den vorm, dien we voor ons hebben, niet rechtstreeks ontleend. Het geschrift van BONANG staat in losser verband met zijn Arabische bronnen dan GUNNING's tekst en is Javaanscher te noemen. De nog al eens moeilijke, zwevende stijl, de onsystematische dispositie, waardoor telkens weer met bijna dezelfde woorden op hetzelfde wordt teruggekomen, zijn al voldoende bewijs, dat wij hier niet met een vertaling hebben te doen, maar met de poging van een Javaan om beschouwingen, aan Arabische bronnen ontleend, te reproduceeren. In het hardnekkige, maar eenigszins incoherente, draaien om één gedachte zou ik vooral het Javaansche van dezen tekst willen zoeken en niet in de eerste plaats [2]) in het feit, dat GHAZĀLĪ na de sjeichs NŪRĪ, ṢŪFĪ en DJADDĪ van dwaling en ongeloof overtuigd te hebben, weigert hen op hun verzoek te bekeeren, daar hij heiligen Gods niet kán bekeeren.

Of PANGERAN BONANG deze Javaan geweest is, lijkt mij een

---

1) De onderscheiding van „sidekah sirr" en „rahasja", die de tekst maakt, is geheel kunstmatig, daar „rahasja" altijd een vertaling van *sirr* is. Deze onderscheiding zal dan ook wel niet van Sjeich AL-BĀRI, maar uit een Javaansch brein stammen.

2) Cf. SCHRIEKE o. c., p. 68. De parallel, die uit Achehnese II p. 12 wordt aangehaald, gaat niet op. Wanneer het volk er geen beletsel in ziet om een ketter als heilige te beschouwen, is dat, omdat het in zijn primitieve geestesgesteldheid getroffen wordt door het bijzondere in iemands godsdienstig optreden en aan dat gevoel uiting geeft door vereering, zonder zich te bekreunen om dogmatische maatstaven, die het niet kent. Ons geschrift is evenwel geen volksuiting en bevat ook geen volkswaardeering. Hoe de uiting van den tekst wel te verklaren, weet ik niet.

open vraag. SCHRIEKE heeft volkomen gelijk, wanneer hij zegt [1]), dat de soberheid van het onderschrift: „Tammat tjarita tjinitra, kang pakerti Pangeran ing Bēnang" kan pleiten voor zijn auteurschap. Dat een imam der Mohammedaansche gemeente te Toeban [2]) zichzelf Pangéran zou hebben genoemd, is evenwel niet waarschijnlijk. Hierbij komt nog, dat één, in het volgende hoofdstuk [3]) te vermelden, passage uit een Mal. H. S., met aanteekeningen uit de werken van SHAMS AL-DĪN, over de weerspiegeling van Allah in den mensch, als uitleg van uitspraken van PANGERAN BONANG gegeven wordt. De strekking van de spaarzame gegevens daarin is pantheïstischer dan het aan BONANG toegeschreven geschrift gedoogt. Men krijgt eerder den indruk uit beide gevallen, dat de naam van PANGERAN BONANG, zoowel op Java als Sumatra, een goeden klank had en gaarne gebruikt werd om eigen meeningen ingang te doen vinden.

De schrijver van het geschrift van BONANG was blijkbaar iemand met voldoende theologisch onderscheidingsvermogen. Als zoodanig neemt het een eigen plaats in in de Javaansche mystieke litteratuur, daar er een zuiver gevoel uit spreekt voor de quintessence van het Moslimsche Godsbegrip. Er is besef van grenzen, en in de mystieke geschriften van later treft juist — ook al staat er genoeg in, dat op zichzelf door den orthodoxen beugel kan — die syncretistische atmosfeer, waarin het besef van grenzen verdwenen is. De stuwende gevoels- en gedachte-richtingen komen daar, gelijk wij beneden zullen zien, van een geheel anderen kant, in allen gevalle niet van het zich bewust stellen in den stroom van de Moslimsche *idjmā'*, zooals hier uitkomt in het gebruiken van *Iḥjā'* en *Tamhīd.*

Elementen, die er in voorkomen, vinden wij evenwel ook in de latere mystiek terug. Wel vaak in een ander verband of ook zelfs geheel geïsoleerd, maar toch bewijzend, dat deze woorden en gedachten ook in de 16e eeuw reeds op Java bekend waren, zooals trouwens het geheele werk de latere Javaansche overlevering over den wali-tijd bevestigt, dat de neigingen tot het pantheïsme toen zeer sterk waren.

---

1) Ib. p. 55.
2) Ib. p. 54.
3) Beneden p. 23.

Onder deze elementen behoort de *ḥadīth ḳudsī* (gelijk we reeds een andere signaleerden in den tekst van GUNNING): *al-insān sirrī wa anā sirruhu*, die in de latere traditie het middelpunt is geworden van de leer van SOENAN MADJAGOENG [1]).

De *ṣalāt* in hoogeren zin, als de verzonkenheid in Allah, is een thema, dat wij nog zullen ontmoeten.

Evenzoo doet de opwekking tot het smaken van den dood [2]) als het beeld voor het overweldigd worden door Gods wezen, zoodat men alleen Hem schouwt, denken aan den veel voorkomenden term in de primbons (tot in de desa-mystiek toe zelfs bekend) „pati sadjroning oerip" [3]).

Dat in dit geschrift en in de latere primbons de trappen op den weg van het mystieke leven voorkomen, spreekt vanzelf, daar een mystiek geschrift zonder dat niet denkbaar is. Daarop en op nog meerdere onderwerpen is in het vorige hoofdstuk overigens reeds gewezen. Evenwel, gelijk reeds gezegd is, al komen vele van de onderwerpen met elkaar overeen, de geest in de latere Javaansche geschriften is geheel anders.

---

1) SCHRIEKE, o. c. p. 78.

2) Ib. p. 106.

3) Med. N. Z. G. dl. 7. p. 72—92. De schrijver van het artikel, H. SMEDING, vat de uitdrukking: „ing pati ana oerip" op als „matèkaké raga", dus: ascese. De beteekenis is evenwel ecstase.

HOOFDSTUK III.

Het godsdienstig leven op Noord-Sumatra in de 16e eeuw en zijn beteekenis voor Java.

Indirect hebben we, op grond van den tekst van GUNNING en het geschrift van BONANG, telkens kunnen wijzen op de mystieke gedachtenwereld, die op Java heerschte in den begintijd van den Islam. De inlandsche berichten over de walisynode geven ook gelegenheid, een indruk daarvan te verkrijgen. Voor een helderder en systematischer overzicht moeten we ons evenwel naar Noord-Sumatra wenden. Echter niet alleen hiervoor, maar vooral ook, omdat in de latere Javaansche mystieke litteratuur veel data, tot een eigen geheel verwerkt, voorkomen, die we in de resteerende Maleische geschriften van de 16e en 17e eeuw terug vinden.

De drie belangrijke figuren op godsdienstig gebied, die in den glorietijd van Atjeh, tegen het eind van de 16e eeuw en de eerste helft van de 17e eeuw, daar leefden en werkten, AL-RANĪRĪ, ḤAMZAH FANṢŪRĪ en AL-SAMAṬRĀNĪ, zijn, blijkens hun litteraire nalatenschap, ook voor Java van groote beteekenis geweest. Het is daarom voor de geschiedenis en den aard van de mystiek in den Archipel alleszins belangrijk uit de overal aangaande hen verspreide gegevens en uit de geschriften, die we nog van hen hebben, een eenigszins samenhangend beeld van hun persoon en denkbeelden te teekenen. Helaas zijn we bij het beeld van hun persoon grootendeels op indirecte gevolgtrekkingen uit hun werk aangewezen, daar de biografische gegevens, zooals meestal in inlandsche geschriften, zeer schaarsch zijn [1]).

---

[1]) Vgl. voor de plaatsen, waar men iets over hen kan vinden, de litteratuuropgave bij SCHRIEKE o. c. p. 64, nt. 2.

Politiek, commerciëel en geestelijk waren de betrekkingen tusschen Oost-Java en de rijken om de Straat van Malaka in de eerste eeuwen der Islamiseering druk. Dat is uit verschillende berichten op te maken. Van Malaka uit ging de Islam langs den weg van den handel naar Java. SCHRIEKE heeft het desbetreffende materiaal uit inlandsche, Arabische, Europeesche en Chineesche bronnen nog eens bijeengebracht en helder geordend en verklaard [1]). Voor ons doel is het alleen van belang om op eenige feiten van directe geestelijke beïnvloeding te wijzen.

In de geschiedenis van eenige wali's van Java komen reeds mededeelingen voor, die er op wijzen, dat ze hun godsdienstige kennis o. a. in Malaka en N.-Sumatra opdeden. SOENAN BONANG en SOENAN GIRI hebben onderwijs te Malaka genoten. De leerling van BONANG, SOENAN KALI DJAGA, ging volgens de inlandsche traditie, met SÈH SOETABRIS naar Poelo Oepih, ten einde daar onderricht te verkrijgen [2]). Poelo Oepih is, naar ROUFFAER [3]) aangetoond heeft, de Javaansche wijk van het handelsemporium Malaka. MAULANA ISHAK en SOENAN GOENOENG DJATI kwamen van Pasei [4]).

Na de verovering van Malaka in 1511 door de Portugeezen, werd Atjeh het brandpunt van den Islam. De Javaansche handel verplaatste zich nu niet alleen daarheen, maar vanzelfsprekend werd het nu voor hen ook het station, waarlangs de geestelijke goederen geïmporteerd werden. Behalve de vele vreemde leeraren [5]), die een rol speelden in het opgewekt godsdienstig leven van Atjeh, waren er ook eenige van Inland-

---

1) Ib. p. 7—20 en de daar aangehaalde litteratuur. Voor de betrekkingen tusschen N.-Sumatra en O.-Java is daar sindsdien nog aan toe te voegen de Oudh. Verslag 1915. p. 129, 130 vermelde vondst van een graven-complex te Peuët Ploh Peuët in het oude Pasei. Hierbij is een grafsteen met Arab. en verloopen Oost-Jav. schrift. Naar mededeeling van MOQUETTE staat op beide steenen waarschijnlijk hetzelfde. Volgens den steen met Arab. schrift, is het de grafsteen van een koningin of prinses, wier namen nog niet ontcijferd zijn, maar de sterfdag is Vrijdag 14 Dhu 'l-ḥiddja 791 = Zaterdag 4 Dec. 1389.

2) Cf. HOESEIN o. c. p. 26. Vgl. over de legendarische gestalte van Seh Soetabris ib. p. 260 v.v..

3) Cf. T. B. G. 53, p. 282.

4) HOESEIN o. c. p. 85—87 en 269 v.v..

5) SNOUCK HURGRONJE: The Achehnese II p. 12.

schen bloede, n.l. de reeds genoemde ḤAMZAH FANṢŪRĪ en SHAMS AL-DĪN AL-SAMAṬRĀNĪ (= van Pasei). In hunne werken zijn ook nog eenige sporen van aanraking met Java te vinden. In één van de ons bewaarde handschriften [1]), dat werk van de hand van den laatste bevat, staat een uiteenzetting, dat de zieletrappen, die in den geestelijken mensch te onderscheiden zijn: hati, nafs, boedi en rūḥ, hun zijn aan Allah ontleenen. Daar Allah's eigenschappen zich in de menschelijke ziel weerspiegelen, zijn alle werelden ook met een spiegel te vergelijken. Dit wordt dan nader aan de 14 eigenschappen van Allah (de *maʿānī* en *maʿnawī*) gedemonstreerd. De redeneering besluit dan aldus: „inilah erti kata Pangeran Bonang mendjadi wali Allah ditanah Djawi masjhoeri kebawah angin. Tammat."

Dit is een duidelijk getuigenis van uitwisseling van denkbeelden en wederzijdsche beïnvloeding. De leer der wali's werd dus stellig, en waarschijnlijk ook wel vroeger, in de dagen van ISKANDAR MOEDA in de mystisch-geïnteresseerde kringen van Atjeh besproken. Dat de geestelijke atmosfeer, die de verslagen der wali-synode ons laten speuren, niet verzonnen is, blijkt wel uit hetgeen er nog verder aan toegevoegd wordt. Het H. S. betoogt n.l. verder, dat, aangezien de *ṣifāt* van Allah eigenlijk niets anders zijn dan de *dhāt* van Allah, men kan zeggen, dat de mensch Allah is en omgekeerd. De mensch „mengakoe Allah dan Allah itoelah akoe". Dit geheimenis (rahsia) is zeer zwaar, wanneer het niet door een volmaakt leermeester (goeroe kamil) wordt aangeduid (isjarat) en de leerling niet scherpzinnig is. Deelt men het aan iemand, die nog in zinnelijkheid verstrikt is (hawa-napsoe cf. ʿυλικός) mee, dan wordt het bij hem onvermijdelijk tot een kettersche leer (*madhhab kāfir zindīḳ*).

Wij treffen hier dus al dadelijk, in verband met PANGERAN BONANG [2]), de grondgedachte aan van datgene, wat later op Java als leer der wali's wordt overgeleverd, n.l. de ingsoen-leer.

---

[1]) Cod. Mal. 1332 fol. 17*b* v.v. Cat. JUYNBOLL, p. 288. Zie over dit H. S. nader beneden p. .

[2]) Door het excerpt-achtige karakter van het H. S. is het niet goed uit te maken, of het laatst aangehaalde résumé bedoelt gedachten van PANGERAN BONANG weer te geven, of dat het verdere consequenties van den schrijver zelf zijn. In allen gevalle is het van groote beteekenis, dat in een dergelijk complex van gedachten BONANG nadrukkelijk wordt geciteerd.

Ook de geschriften van Ḥamzah laten ons niet geheel zonder licht. In de verzameling *Sha'ir's* van zijn hand [1]), berustende ter Leidsche bibliotheek, zinspeelt hij telkens op de zwerftochten, die hij gemaakt heeft bij zijn zoeken naar het ware inzicht. Onder de verschillende plaatsen, die hij noemt, komen ook Banten [2]) en Koedoes [3]) voor. Hij is dus blijkbaar op Java geweest en heeft daar zonder twijfel niet alleen ontvangen, maar ook geleerd en zijn invloed laten gelden. Er is nog een plaats [4]), die connecties doet vermoeden, wat het mystieke leven betreft, tusschen Java en Sumatra. In de „Ikat-ikatan 'ilm al-nisā'" beschrijft hij n.l. de stadia op den mystieken weg onder het beeld van de vier voornaamste vrouwen van Muhammad. Zij zijn de poorten, waardoor de gezant is binnengegaan. Daarboven staat nog de poort, waardoor 'Alī is binnengegaan, n.l. Fāṭima en daarboven zijn nog weer twee *maḳām*'s. De 7e of laatste is die van Muhammad, de extase. Daarop volgt dan: berkatalah fakīr da'īf jang boediman, amat 'adjāib maḳām diloear poen, ada ia chabar di-tanah Djawa, dari Atjih marḥūm makota 'Alam. Het lijkt mij niet te gewaagd hieruit de conclusie te trekken, dat Ḥamzah's hoogste mystische kennis en ervaring ook van Atjeh uit op Java bekend werd. Gecombineerd met al het vorige, wijst dit op een vasten band tusschen de mystieke kringen op Java en N.-Sumatra. Men wist van elkaar en oefende wederzijds invloed. De Javaansche traditie en deze handschriftelijke Maleische gegevens bevestigen elkaar dus. Hieraan is nog toe te voegen, dat bij Shams al-Dīn en Ḥamzah beide het beeld van „ḍalang" en „wajang" telkens gebruikt wordt voor geestelijke

---

1) Cod. 2016 (2). Cat. Juynboll. p. 34, 35. De op p. 35 van den Cat. vermelde *Zīnat al-muwaḥḥidīna* (aldus te lezen), voorkomende op p. 91 van het H. S., is blijkens een H. S., in bezit van Prof. Snouck Hurgronje, hetzelfde werk als de *Sharāb* (of: *Asrār*) *al-'āshiḳīna*, dat als Cod. 2016 (1) op p. 271 van Cat. Juynboll voorkomt.. De p. 97—98 van het H.S. voorkomende regels met interlineaire Javaansche vertaling, zijn *Ṣūra* 6: 161; 7: 10, 11 en 18: 110.

2) p. 45 van het H. S.: da'im berdjalan di-Pahang nama negeri, dari Banten ke-Pahang terlaloe pajah.

3) Ib. p. 75: Hamzah Fansūri didalam Makkah, mentjari Toehan dibait al-Ka'bah, di Baroes ka-Koedoes terlaloe pajah, achirnja dapat didalam roemah.

4) Ib. p. 95.

verhoudingen [1]). In de *sha'ir*'s komen zoo nu en dan Javaansche woorden voor, b.v. „mendem" [2]) voor den staat van mystische dronkenschap, waarvoor hij anders „maboek" (Mal.) gebruikt en „taming" [3]) etc. Het is waar, dat er eenige keeren in het H. S. [4]) Javaansch voorkomt, gewoon of als interlineaire vertaling, maar dat is heel duidelijk van een andere hand dan die van de twee geschriften van ḤAMZAH, die erin voorkomen. Trouwens, blijkens p. 8 van het H. S., is het 't eigendom geweest van Sultan ABŪ AL-MAḤĀSIN ZAIN AL-'ABIDĪN van Banten (1690—1733) [5]) en dus een bewijs te meer, dat er ook eind 17e eeuw en aanvang 18e eeuw geschriften van ḤAMZAH op Java de ronde deden.

Behalve dat uit de geschriften van ḤAMZAH en SHAMS AL-DĪN wederkeerige bekendheid van elkaars geestelijk leven op Java en N.-Sumatra blijkt, is dit natuurlijk ook al te veronderstellen op grond van het feit, dat niet alleen in de 17e, maar ook in de 16e eeuw, Atjeh voor Java's bewoners de poort van het Heilige Land was en ze daàr dus op hun heen- of terugreis invloed ondergingen [6]).

Wanneer we nu uit de geschriften van de drie mannen, waarvan twee leidslieden waren in de mystiek en één hun bestrijder, ons een voorstelling trachten te vormen van wat den heilbegeerigen in Atjeh geboden werd, staan we aanstonds voor een merkwaardig feit, waarop HOESEIN [7]) reeds even de aandacht gevestigd heeft. ḤAMZAH, die verreweg de belangrijkste en merkwaardigste persoonlijkheid der drie is geweest, te oordeelen naar zijn litteraire nalatenschap, wordt in de kroniek van Atjeh [8]), die AL-RANĪRĪ in het 13e hoofdstuk van zijn *Bustān* heeft opgenomen, nergens genoemd, terwijl hij overigens zeer nauwkeurig vermeldt, welke geleerden en sjeich's de godsdien-

1) Cod. 1332. fol. 14*b*; cod. 2016. p. 28 en 38.
2) B.v. p. 35.
3) p. 42.
4) B.v. p. 1—10, 97 v.v..
5) Het H.S. zelf is in A. H. 1116 (1704) geschreven. Cf. Cat. JUYNBOLL, p. 272.
6) Cf. SNOUCK HURGRONJE: o. c. p. 19.
7) Bijdr. 65, p. 186, nt. 2.
8) G. K. NIEMANN: Maleische Bloemlezing, Tweede stuk, p. 120 v.v. geeft er een uittreksel van.

stige wetenschappen kwamen onderwijzen in Atjeh; o. a. geeft hij van SHAMS AL-DĪN den sterfdatum in 1630 [1]). Dit treft te meer, omdat hij in zijn *Tabjān* wel telkens ḤAMZAH en SHAMS AL-DĪN tezamen noemt als de ketters bij uitnemendheid, die vele volgelingen hadden. Het eenige, dat we verder van hem weten uit andere geschriften dan zijn eigene, is, dat SHAMS AL-DĪN hem telkens in zijn werken citeert en zelfs een *Sharḥ rubbāʿī Ḥamzah al-Fanṣūrī* [2]) geschreven heeft, en voorts uit de bekende toevoeging aan den naam van ʿABD AL-RAʾŪF: kang abangsa Ḥamzah Fanṣūrī. [3]) Geen datum is ons dus van hem bekend. Aangaande SHAMS AL-DĪN weten we, behalve zijn sterfjaar, nog bovendien, dat hij in 1601 en 1611 al litterarisch werkzaam was [4]) en dus bij den aanvang der eeuw zich in de kracht zijner jaren bevond.

De eenige chronologisch bruikbare uitlating uit ḤAMZAH's eigen werken, staat in de *Shaʿir*'s [5]), die we boven reeds aanhaalden. Volgens de daar gebruikte woorden: „dari Atjih marḥūm makota ʿālam" zou hij derhalve nog geleefd hebben na ISKANDAR MOEDA's dood, dus na 1636. Men zou dit echter voor een interpolatie kunnen houden of voor een uitlating uit een gedicht over hem, daar meerdere shaʿir's den indruk maken niet door hem zelf, maar over hem geschreven te zijn. Want, al spreekt er niets bepaalds tegen zijn auteurschap der gedichten, er moet toch eenige reserve in acht genomen worden. De eigenaardige, verhullende stijl, waarin altijd in den derden, nooit in den eersten persoon gesproken wordt, maakt het moeilijk om tot een beslissende conclusie te komen. Wanneer we evenwel den indruk, dien zijn persoon in zijn eigen werken op ons maakt, in rekening brengen, is het verre van onmogelijk, dat hij na 1636 nog leefde.

---

1) Ibid. p. 127: 12 Radjab. A. H. 1039.

2) Cf. Bijdr. IIIe Volgr. 1e deel p. 466. Op p. 289 van Catal. JUYNBOLL wordt het vermoeden uitgesproken, dat p. 210—227 van Cod. 1983 deze Sharḥ bevat. Ik heb het niet kunnen nagaan, daar de codex tijdelijk afwezig was.

3) SNOUCK HURGRONJE: Achehnese II p. 19.

4) 1601: Mir'āt al-mu'min. cf. Cat. JUYNBOLL p. 256. Hiermee stemt overeen, dat hij in cod. 1983 p. 141 en cod. 1954 p. 203 genoemd wordt onder Sultān ʿAlāʾ al-din Riʿājat Sjāh Sajjid al-Mukammal (1589—1604) cf. Bijdr. 65, p. 182. 1611: het boven nt. 2 genoemde werkje. Vgl. behalve de daar aangehaalde plaats Bijdr. 75, p. 367.

5) Cod. 2016, p. 95. Zie boven p. 24.

Hij zou dan geen voorlooper [1]) van SHAMS AL-DĪN, maar een hem overstralend en overlevend tijdgenoot geweest zijn.

Uit zijn gedichten blijkt, dat hij veel gezworven heeft. Aan 't eind van den *Sharāb al-ʿāshiḳīna* [2]) noemt hij zichzelf: *Darwīsh Ḥamzah.* Hij spreekt ook gaarne over zichzelf als: anak dagang [3]). Dit kan ook in mystieken zin bedoeld zijn als afgestorvenheid van de wereld, maar hij vermeldt allerlei zwerftochten en noemt de plaatsen met name. Koedoes, Banten en Pahang hebben we boven [4]) reeds vermeld. Voorts vertelt hij, dat hij „berolēh chilafat ʿilmoe jang ʿālī, pada ʿAbd-al-Ḳādir Sajjid Djilānī" [5]). Hij was dus blijkbaar ook ingewijd in de Ḳādirijja-orde. Hij noemt ʿABD AL-ḲĀDIR ook zijn leermeester. (*ustādh*) [6]). In Mekka vorderde hij in innerlijke verlichting en diende hij de heiligen en Godsminnaars [7]). Te Medina vermeerderde hij blijkbaar zijn kennis van het geloof [8]). Telkens noemt hij Sjahr Nawī [9]) als een plaats van groote beteekenis in zijn godsdienstig leven. Hij is dus ook in Siam geweest, want Sjahr Nawī is de naam voor de residentie der Siameesche vorsten [10]). Sommige namen en juist die, waarbij een uitvoerige beschrijving gegeven wordt, zijn stellig metaphorisch bedoeld en geven mystieke ervaring aan en geen geografie, maar dat geldt niet van de zooeven genoemde [11]). Telkens spreekt hij ook duidelijk over Baroes als zijn eigenlijke woonplaats [12]). Uit deze uit-

---

1) Cf. SNOUCK HURGRONJE, o. c. p. 13. Het blijft daarom best mogelijk, dat hij vóór SHAMS AL-DĪN zijn invloed al deed gelden.

2) Cod. 2016, p. 36.

3) dagang: Ar. *gharīb* blijkens cod. 2016, p. 16.

4) Cf. p. 24.

5) Cod. 2016, p. 53 en 91, waar staat: *Sīdī Gīlānī.* In cod. 3374 (catal. JUYNBOLL, p. 36), waar p. 24 v.v. hetzelfde gedicht voorkomt, staat: *Djīlānī.*

6) Cod. c. p. 47.

7) Cod. c. p. 91: di Sjeich al ʿāshiḳina poen perboeatannja maʿūn al'awlijā' didalam Mekkah.

8) Ibid.: tampalkan iman.

9) Cod. cit. p. 53 b.v. = cod. 3374, p. 24.

10) Cf. v. D. TUUK: Aanvulling op de Mal. woordenboeken p. 16.

11) B.v. cod. 2016: Teloek Rantau Bahari, een toespeling op het beeld van den mysticus, die als zeeman de zee van het goddelijk zijn met al zijn gevaren en geheimenissen bevaart. ḤAMZAH heeft daarover een afzonderlijke sjaʿir perahoe geschreven. Cod. 3374, p. 49—54 geeft een fragment daaruit. In zijn overige werken werkt hij ook telkens met dit beeld.

12) Cod. 2016, p. 54: koersinja sekalian kapoeri, dinegeri Fanṣūri min al-asjdjāri. p.71: Ḥamzah Fanṣūri dinegeri Melajoe tempatnja kapoer didalam kajoe.

spraken klinkt een toon, alsof hij daar teruggetrokken, in de eenzaamheid leefde.

Gezien de groote historische nauwkeurigheid en betrouwbaarheid, waarmee AL-RANĪRĪ alles vertelt in zijn kroniek, is de weglatiug van ḤAMZAH's naam geen toeval, vooral daar hij hem overigens zoo fel bestrijdt. Bij aandachtige lezing van den *Tabjān* treft het, dat hij ḤAMZAH en SHAMS AL-DĪN beiden als de autoriteiten van de *Wudjūdijja* noemende, alleen maar van leerlingen van SHAMS AL-DĪN spreekt. Van ḤAMZAH worden slechts de geschriften aangehaald. Het is, alsof zijn persoon niet zoo tastbaar is. De reden van de verzwijging zal dan ook wel zijn, dat ḤAMZAH niet in Atjeh opgetreden is, maar een zwervend derwisjleven heeft geleid. Door zijn geschriften oefende hij grooten invloed, die door het optreden van zijn leerling, SHAMS AL-DĪN, hetzij direct of indirect, nog belangrijk vergroot werd. Gerekend naar het jaar 1611, waarin (wellicht) SHAMS AL-DĪN een commentaar op één van zijn werken schreef [1], kunnen wij als zijn leeftijd slechts vaststellen, dat hij tijdens een deel van de laatste helft der 16e en van de eerste helft der 17e eeuw geleefd heeft.

VAN DER TUUK heeft vroeger reeds een lijst van titels van de geschriften van ḤAMZAH en SHAMS AL-DĪN gegeven, voorzoover hij ze onder oogen gehad had of in andere werken vermeld vond [2]. Het is van belang, deze lijsten eenigszins uitgebreid en meer gedocumenteerd dan toen mogelijk was, even te herhalen. De werken van den eerstgenoemde, waarvan handschriften aanwezig zijn, dragen de volgende titels:

1. *Sharāb al-ʿāshiḳīna* [3] in zeven bāb's, waarvan vier handelen over de vier stadia op het mystische pad: *sharīʿa*, *ṭarīḳa*, *ḥaḳīḳa* en *maʿrifa*, twee over de verhouding van God en wereld onder het aspect van het wezen en de eigenschappen Gods, en één over den hoogsten graad van mystieke ervaring, dien der minne. De Sufische gedachtengang wordt in dit werkje zelfstandig weergegeven en, in een bij inlandsche geschriften van deze soort ongewoon helderen stijl.

---

1) Zie boven p. 26.
2) Bijdr. III Volgr. Dl. I, p. 462—466.
3) Cat. JUYNBOLL p. 271.

2. *Asrār al-ʿārifīna* [1]) *fī bajān ʿilm al-sulūk wal-tawḥīd.* Na een lofverheffing en een aanprijzing der gnosis, volgen 15 verzen (*bait*) over Allah's wezen en eigenschappen en de verhouding van God en wereld. De rest van het geschrift is een commentaar daarop. Het H.S. is blijkbaar geen complete copie; want het eindigt, terwijl nog eenige verzen onuitgelegd zijn gelaten. Het is, evenals de hoofdstukken 5 en 6 van den *Sharāb*, meerendeels van speculatief-theosophischen aard.

3. Een verzameling mystieke *shaʿir*'s. [2]) Deze gedichten, die in weerwil van een onvermijdelijk veelvuldig gebruik van Arabische termen, vaak in verrassend genuanceerd Maleisch geschreven zijn, verraden bekendheid met de Perzische mystiek-erotische poëzie.

Alleen bij name zijn bekend: de *Rubbāʿ al-muḥakkikīna* [3]), de *Kashf al-sirr al-tadjallī al-Subḥānī* [4]), de *Muntahī pada meradjanakan sabda nabi Allah: man ʿarafa nafsahu fakad ʿarafa rabbahu* [5]) en de *Miftāḥ al-asrār*, die hij zelf als bron noemt [6]).

---

1) In een H. S. in bezit van Prof. SNOUCK HURGRONJE, waarin tevens het vorige werk staat. In den Tabjān p. 18 en 77 haalt AL-RANIRI het aan. Zelf verwijst ḤAMZAH er naar in zijn shaʿir's, cf. cod. 2016, p. 91. Het exemplaar, dat VAN DER TUUK in handen had, was het uittreksel van een grooter werk, terwijl er volgens datzelfde exemplaar nog een werk onder denzelfden titel zou bestaan, dat handelt over *ʿishk, ʿāshik* en *maʿshūk*. De inhoud van H.S. SNOUCK HURGRONJE bevestigt deze laatste mededeeling niet. Wellicht is het een verwarring met den *Sharāb alʿāshikīna,* die ook *asrār al-ʿāshikīna* heet en wel veel over de genoemde onderwerpen spreekt.

2) Cod. 2016, cf. Catal. JUYNBOLL, p. 35. VAN DER TUUK l. c. noemde afzonderlijk op: *Shaʿir si Boeroeng Pingai, Shaʿir perahoe, Shaʿir sidang fakīr* en *Shaʿir dagang.* Zooals begrijpelijk is, hebben deze Shaʿir's ook afzonderlijk rondgezworven en zwerven nog rond. De Tabjān haalt p. 107 een strofe aan. De eerste en de derde komen in de collectie van ons H. S. voor, de tweede en de derde in een andere collectie in cod. 3374 (cat. JUYNBOLL, p. 36), waarvan alle overige, slechts met geringe wijzigingen in dictie tengevolge der overlevering, ook in cod. 2016 staan.

3) Genoemd door ḤAMZAH zelf in cod. 2016, p. 90; zal wel hetzelfde zijn als dat, waarop SHAMS-AL-DIN zijn commentaar schreef.

4) Volgens opgave van G. WERNDLY: Maleische Spraakkunst p. 354 gaat het over Gods wezen, eigenschappen en werken en is door ḤAMZAH geschreven. Uit Tabjān p. 109 is niet op te maken, wie de schrijver is.

5) cf.: Tabjān p. 97*a* meradjanakan is in den Tabjān vertaling van: Ar. *ta'wīl*.

6) Cod. 2016, p. 35.

In den Tabjān [1]) somt AL-RANĪRĪ een aantal werken op der *Wudjūdijja*, die door alle overheden behooren verbrand te worden, zooals de Atjehsche sultan dat dan ook op zijn instigatie gedaan heeft. Er worden hier blijkbaar werken van ḤAMZAH en SHAMS AL-DĪN dooreen genoemd, daar b.v. de zooevengenoemde *Kashf* er ook onder voorkomt. Het zijn de *Ḥaraka* [2]), *Ḥaḳḳ al-jaḳīn*, de *Dā'ira al-wudjūd*, de *Kitāb sirr al-rubūbijja* en de *Kitāb sirr-al-fawz*. Welke precies aan één van beiden toe te schrijven zijn, is niet uit te maken.

Voor zoover bekend, hebben we van SHAMS AL-DĪN:

1. *Mir'āt al-mu'min*, waarvan twee onvolledige exemplaren bekend zijn [3]). Het is een gewoon orthodoxe dogmatiek in catechismus-vorm. Uit de voorrede, waarin hij, evenals ḤAMZAH dat bij sommige zijner geschriften pleegt te doen, zegt, het in 't Maleisch geschreven te hebben voor wie geen Arabisch en Perzisch kennen, blijkt, dat Perzisch dus ook voor hem een cultuurtaal was.

2. *Mir'āt al-muḥaḳḳiḳīna*, naar de Maleische vertaling, die AL-RANĪRĪ ervan geeft: Kitab peri nisbat artinja bangsa machloek dengan Haḳḳ ta'ālā [4]). Hieruit spreekt al dezelfde speculatief-pantheïstische geest, dien we van zijn grooten medestander kennen. Op welke gronden VAN DER TUUK, en in navolging

---

1) p. 109.

2) Dat zal wel zijn de cod. 1332 fol. 11*a* genoemde: *kitāb alḥaraka fī jawm althalātha.*

3) Cod. 1700, cf. Cat. JUYNBOLL, p. 256. Op het tweede exemplaar, dat niet in den catalogus vermeld staat, maakte Prof. Dr. PH. S. VAN RONKEL mij vriendelijk opmerkzaam. Het is cod. 1952, oorspronkelijk in bezit geweest van den bekenden Amsterdamschen burgemeester N. WITSEN, en dus ongeveer uit het derde kwart der 17e eeuw. Het is 84 p. groot en bevat mystieke aanteekeningen van pantheïstischen aard, blijkbaar uit den kring der Wudjūdijja afkomstig. Op p. 42 wordt o. a. een verhandelingetje gegeven van SHAICH MUḤAMMAD IBN SHAICH FAḌL ALLĀH, getiteld: *'ilm ḥaḳīḳa.* Bijdr. Volgr. III dl. I p. 465 nt. 4 noemt VAN DER TUUK een SHAMS AL-DIN ALḤĀDHIḲ MUḤAMMAD B. FAḌL ALLĀH, schrijver van de: Tuḥfa al mursala. Dat zou de auteur van dit verhandelingetje kunnen zijn. In Primbon nº. 86 (daarvan nº. 2 p. 5) wordt pantheïstische mystiek van MUḤAMMAD B. FAḌL ALLĀH geciteerd. Een bewijs, dat de werken behoorende tot den kring van SHAMS AL-DĪN op Java bekend zijn of geweest zijn.

Cod. 1700 gaat tot vraag 97. Het gedeelte van de *Mir'āt al-mu'min* in cod. 1952 loopt van p. 12—37 en breekt af bij vr. 44.

4) Tabjān p. 99.

van hem JUYNBOLL, Cod. 1332[1]) identificeerde met dit werk, is mij niet duidelijk. Het dient zich in 't geheel niet als zoodanig aan en is een verzameling van vaak alles behalve duidelijke excerpten uit verschillende werken van SHAMS AL-DĪN, die we grootendeels van elders niet kennen. Zoo komen er in voor gedeelten van de:

Nūr al-daḳā'iḳ [2]); de *Kitāb fī dhikr dā'ira ḳāb al-ḳawsajni*, gebouwd op de in mystieke kringen geliefde Ṣūra 53 : 9[3]), waaruit dus blijkt, dat SHAMS AL-DĪN ook relaties met de tarīḳa's heeft gehad; een verslag van onderwijs over de „martabat toedjoeh" en de twintig eigenschappen Gods in mystieken zin, door onzen mysticus aan ISKANDAR MOEDA verstrekt[4]); de *Mir'āt al-ḳulūb*[5]) en de *Kitāb sirr al-ʿārifīna*[6]), waarvan de auteur niet uitdrukkelijk genoemd wordt, maar die ook wel van SHAMS AL-DĪN zullen zijn. De Wudjūdijja-leer treedt hier in een bijzonder onverholen vorm op.

3. De reeds meermalen genoemde: *Sharḥ rubbāʿī Ḥamzah al-Fanṣūri*[7]).

---

1) Bijdr. l. c. p. 466 en Cat. JUYNBOLL p. 288. Cod. 1332 is zeer corrupt. De schutbladen bevatten met Soendaneesch doorspekte doʿa's en fol. 20*b* heeft Menangkabau-ismen.

2) Fol. 8*a*: „tammat al-kitāb Nūr al-daḳā'iḳ Maulānā Shaich Shams al-dīn ibn Abdallah al-Samaṭrānī." Een geschrift met dezen titel wordt telkens in de primbon's genoemd. In de Ar. mystieke verhandeling uit Bodjonegoro (Verzam. Prof. SNOUCK HURGRONJE) p. 7 wordt de ware *dhikr* in *djalī* en *chāfī* verdeeld op gezag van den: Nūr al-daḳā'iḳ. Fol. 7*a* van cod. 1332 komt precies hetzelfde voor. Dus nog een bewijs, dat litteraire resten van SHAMS AL-DĪN op Java rondzwerven. Dat de Nūr al-daḳā'iḳ in 't Ar. geciteerd wordt in het H. S. van Java, terwijl de passage in cod. 1332 in 't Mal. is, is een bewijs te meer, dat cod. 1332 een verzameling aanteekeningen uit werken van onzen mysticus is, gedeeltelijk uit 't Arab. in 't Mal. vertaald.

3) Fol. 9*a* komt ook voor in een Mal. H.S., copie van een H.S. uit Atjeh, uit Prof. SNOUCK HURGRONJE's verzameling, p. 184 v.v..

4) Fol. 12*b*: Shaich Shams al-dīn moesawaratkan perkataän martabat toedjoeh dan sifat doea poeloeh.... dipersembahkan rahsia ʿilm maʿrifat Allah kepada Marḥūm Makota ʿAlam Sultan di Atjih.

Hierop slaat dus de opmerking van VAN DER TUUK l. c. p. 466, dat de sultan, onder wien de Mir'āt al-muḥaḳḳiḳīna werd opgesteld, Marḥūm Makota heette. Er blijkt tevens uit, dat zijn inzage van dit H.S. te vluchtig is geweest.

5) Fol. 16*b*. Op fol. 4*b* wordt gesproken van de: *sharḥ mir'āt al-ḳulūb.*

6) Fol. 26*b* en 5*b*.

7) Zie boven.

4. Worden in Cod 3374[1]) nog eenige werken van hem genoemd, n.l. de *Djawhar alḥaḳāʿiḳ* en de *Tanbīh al-ṭullāb fī maʿrifat al-mālik al-wahhāb*. Deze titels worden genoemd in de aanteekeningen, die VAN DER TUUK heeft ontleend aan de inhoudsopgave van het derde hoofdstuk van de *„Sijar al-sālkīna"*, de Maleische bewerking van den *Iḥjā'* door *ʿAbd al-Samad al-Djāwī al-Palembangī*[2]). Als Maleische bronnen noemt deze auteur dan voor zijn werk, behalve eenige werken van *ʿAbd al-Ra'ūf ibn ʿAlī al-Djāwī al-Fanṣūrī*, de beide genoemde geschriften van SHAMS AL-DĪN. In de 19e eeuw werden dus zijn werken ook nog gebruikt bij samenstelling van andere.

Uit al het voorafgaande blijkt wel, dat ḤAMZAH en SHAMS AL-DĪN vruchtbare auteurs zijn geweest, van wie nog vele werken verloren gegaan zijn bovendien[3]).

Om het beeld van den litterairen neerslag, dien de mystieke beweging in Noord-Sumatra in de 16e en 17e eeuw heeft nagelaten, te voltooien, volgen hier ook nog de werken van AL-RANĪRĪ, voorzoover zij daarop betrekking hebben. Zijn polemieken geven niet alleen een kijk op de gedachten, die toen in die kringen heerschten, maar gunnen ons tevens een blik in de beweging, die dit alles veroorzaakte. Het zijn:

1. *Tabjān fī maʿrifat al-adjān*[4]). Ofschoon het zich grootendeels voordoet als een beschrijving van de verschillende dogmatische richtingen in den Islam en van de verschillende godsdiensten, is het doel zeer duidelijk polemisch. Het bestrijdt de kettersche mystiek, waar er maar een aanleiding toe gevonden kan worden en stelt daar tegenover de orthodoxe.

2. *Ḥill al-ẓill*[5]) d. w. z.: mengoeraikan perkataän zill. Het loopt over de aangelegen vraag der verhouding van God en wereld: of de wereld als afschaduwing van Allah en dus als wezenséén met Hem, of als geschapen moet opgevat worden;

---

1) cf. Cat. JUYNBOLL, p. 36.

2) cf. Cat. JUYNBOLL, p. 287 en cat. VAN RONKEL, p. 383.

3) Daarheen wijst ook de opmerking in Tabjān p. 109 na de opsomming der bovenvermelde werken: dan beberapa risalat jang tiada terhisab banjaknja.

4) Cod. 3291. Cat. JUYNBOLL, p. 282. Onder *Ṣāfijjat al-dīn* geschreven. Bijdr. 65, p. 186 nt. 2.

5) H.S. uit de verzameling van Prof. SNOUCK HURGRONJE, p. 1—18, hetwelk een copie is, door G. C. E. VAN DAALEN uit Gajoland meegebracht. Ook worden handschriften vermeld Cat. VAN RONKEL p. 433—434 en 515. Tabjān p. 106 wordt erheen verwezen.

en in verband daarmee over de *aʿjān thābita*, welk onderwerp in de Maleische landen een belangrijk sjibboleth is geweest in den strijd over de mystiek [1]).

Het geschrift is blijkens de inleidende opmerkingen een verkorte Maleische bewerking van zijn Arabische verhandeling *Nubdha fī daʿwa al-ẓill maʿa ṣāḥibihi* [2]), op verzoek van Maleische vrienden gemaakt en in den vorm van vragen en antwoorden opgesteld.

3. *Shifāʾ al-ḳulūb* [3]). Het telt slechts eenige bladzijden en bestrijdt de verkeerde opvatting der mystici van de *shahāda*.

Met betrekking tot de mystiek geschreven zijn blijkbaar ook nog: de *Fatḥ al-mubīn ʿala al-mulḥidīna*, de *Ḥuddja al-ṣiddīḳ li dafʿ al-zindīḳ* [4]) en de *Laṭāʾif al-asrār* [5]). In dit laatste behandelt hij den waren uitleg van de bekende uitlatingen van AL-ḤALLĀDJ en AL-BISṬĀMĪ. Deze werken zijn ons evenwel niet bekend. In zijn *Asrār al-insān* [6]) *fī maʿrifat al-rūḥ wal-raḥmān*, dat een groote compilatie is over den *rūḥ*, wordt ḤAMZAH's naam [7]) slechts eens genoemd in verband met zijn opvatting over den *nūr Muḥammad*. Maar blijkens de inleiding vormt ook hier de strijd over de mystiek den achtergrond, want de aanleiding tot het schrijven was, dat sommigen de *rūḥ Muḥammad* voor eeuwig (*ḳadīm*) hielden. Het is een belangrijk werk met het oog op het vele materiaal, dat erin vermeld staat, en den eigenaardigen syncretistischen geest van den populairen Islām, die eruit spreekt [8]).

---

1) Cf. RINKES o. c. p. 22 v.v..

2) Tabjān p. 4 genoemd als geschreven onder ISKANDAR THĀNĪ.

3) p. 19—23 van het boven p. 32 nt. 5 genoemde H.S. Er worden ook nog handschriften vermeld in Cat. VAN RONKEL p. 434 en in Bijdr. 1908 p. 230. Dit laatste is Cod. 624 van de verzameling van het Kon. Inst..

4) Deze beide komen voor in de lijst van VAN DER TUUK l. c. De *Fatḥ* is onder ISKANDAR THĀNĪ geschreven, v. D. TUUK l. c. p. 463.

5) Genoemd Tabjān p. 93.

6) H. S. uit de verzameling van Prof. SNOUCK HURGRONJE. Batavia heeft ook handschriften. Cf. Cat. VAN RONKEL p. 427. Het is begonnen onder ISKANDAR THĀNĪ en voleindigd onder ṢĀFIJJAT AL-DĪN.

7) Fol. 44*b*.

8) Cat. VAN RONKEL p. 514 vermeldt de biografische aanteekening uit het dogmatische werk van AL-RANĪRĪ: *Djawāhir al-ʿulūm fī kashf al-maʿlūm*, dat de auteur in 1054 A. H. naar Ranīr terugkeerde en zijn leerlingen gelastte het werk voort te zetten. Dat is dus zijn laatste Mal. werk.

Het treffende in de werken van den Maleier Ḥamzah is, dat wij zuiver Arabische mystiek voor ons hebben. Daarom is het van gewicht een overzicht te verkrijgen van de hoofdlijnen zijner gedachten. Bij hem staat in grondtrekken helder voor ons, wat o. a. later vooral in de Javaansche mystiek als materiaal gediend heeft.

Den geest van zijn gedachten duidt hij zelf juist aan in den ondertitel van verschillende zijner geschriften. Hij noemt ze: *fī bajān ʿilm al-sulūk wal-tawḥīd*, d. i. ter uiteenzetting van den mystieken weg (tot God) en de eenheid. Deze wetenschap is van een hoogere orde dan die, welke als weg wordt geteekend in de *fiḳh*-werken: *Maḥallī* en *Muḥarrar* [1]), want ze beschrijft den goddelijken emanatie-kringloop van *taʿajjun*, het zuiver voor Zich-zijn der Godheid, *tanazzul*, het uitstroomen uit de ongescheiden eenheid tot de verschillende graden van veelheidsmanifestatie en *taraḳḳī*, den terugkeer van het gansche uitvloeiingsproces in de oorspronkelijke eenheid, zooals dat in het streven van den waren mysticus verwerkelijkt wordt [2]). Binnen deze klassieke mystieke trits zijn ook de gedachten en ontboezemingen van Ḥamzah, voor zoover ze ons overgebleven zijn, het best saam te vatten, zoowel naar hun speculatieven als emotioneel-religieuzen en ethischen inhoud. Eigen, oorspronkelijke gedachten zijn er niet bij, alleen hier en daar eigen beelden, maar de echtheid van de ervaring van den weg breekt telkens door. In het speculatieve gedeelte herinnert hij menigmaal aan ibn ʿArabī, dien hij ook telkens aanhaalt, en aan den *Insān Kāmil* van al-Djīlī. Dat hij tot de school van ibn ʿArabī behoorde, wordt ook bevestigd door het feit, dat al-Ranīrī bij zijn bestrijding van de volgelingen van Ḥamzah en Shams al-dīn deze steeds *Wudjūdijja* noemt. Zoo heeten de aanhangers van ibn ʿArabī, bij wie de gedachte van de wezenseenheid van het goddelijke en het natuurlijke radicaler naar voren trad dan bij den meester [3]).

---

1) Cod. 2016, p. 32, 35. cf. Th. W. Juynboll: Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet, p. 365 voor deze bekende werken.

2) De drie termen representeeren de Plotinische trias μονή, πρόοδος en ἐπιστροφή.

3) Cf. Goldziher: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, p. 223 en nt. 5 aldaar. Door de vriendelijkheid van Prof. Snouck Hurgronje was ik in de gelegenheid het hoofdstuk over de mystieke exegese in drukproef te lezen.

In de meer bewogen gedeelten over de Godsminne citeert hij steeds de oudere Perzische mystici als DJUNAID, AL-BISTĀMI, AL-ḤALLĀDJ, en den lateren DJALĀL-AL-DĪN RŪMĪ, over wiens leermeester, SJAMSOE TABRIS, de Javaansche heiligen-verhalen ook veel weten te vertellen [1]). Hij is een Godzoeker geweest, één der belangrijkste uit de geschiedenis van den Indonesischen Islam.

Allah is primair: Zijn. Hij is het primaire en eenige Zijn, het absolute Zijn (*wudjūd muṭlaḳ*) [2]). Daarin zijn wezen en eigenschappen nog in ononderscheiden eenheid. Hij heet als zoodanig de *baḥr al-buṭūn* of *baḥr al-ḳidam* en is van rimpellooze onbewogenheid, want zee en golven zijn nog één. Eerst door het scheppingswoord: *Kun fajakūn* komt er een storm (*ṭūfān*), waardoor deze zee in beroering geraakt (gila). Hij is het hoogste Zijn (*kunh dhāt*), de verborgen schat (*kanz machfī*). In de gradatie der zeven *martabat's* is dit het stadium van *lā taʿajjun*, hetwelk ḤAMZAH juist weergeeft met: „tiada njata", niet-manifestatie. Deze naam wordt er aan gegeven, omdat onze rede (*boedi*) en onze gnosis (*maʿrifa*) daartoe niet kunnen doordringen (tiada loeloes kepadanja), ja, zelfs de kennis van heiligen en profeten staat ervoor stil [3]). Onder de vele namen van Allah, wijst de naam *huwa*, uit de *dhikr*-practijk welbekend, naar dezen toestand van in-zichzelf-besloten-zijn, want het is de naam, die alle andere omvat. Een ronde vrucht (boeah boentar) of cirkel (*dā'ira*) dient hem ook als beeld van de goddelijke *dhāt* in haar ongerepte zuiverheid. [4])

Het begrip volmaaktheid ten aanzien van Allah is daarom niet te verstaan in zedelijken zin, maar in de beteekenis van „alomvattend." Hiermede komen wij op het onderwerp, dat ḤAMZAH in de speculatieve gedeelten van zijn geschriften het meest bezig houdt, n.l. dat van de verhouding van God en wereld of dat van God en mensch. Dit ligt in den aard van het pantheïsme, voor hetwelk de afleiding van de veelheid uit de eenheid de crux der eeuwen is geweest. Van verschillende zijden, onder allerlei beelden en in bestrijdingen van de ʿ*ulamā'*, die hij tegenover de *ahl al-sulūk* stelt, komt hij er telkens weer op terug.

---

1) Cf. HOESEIN, o. c. p. 261 v.v..

2) Cf. b.v. cod. 2016, p. 27, 35 etc..

3) Cod. 1260, p. 25.

4) Asrār alʿar. p. 23.

Allah is het eenige Zijn. Alle zijn is *wudjūd Allāh*. Hij omvat alle zijn en alle werelden, naar het woord van S. 41 : 54: *'innahu bikulli shaj'in muḥīṭun*, hetwelk vertaald wordt door: Allah melipoeti semesta sekalian ʿalam ini[1]). Subject en object: *ʿāshiḳ* en *maʿshūḳ*, *ʿābid* en *maʿbūd* etc. vallen in hem samen[2]). Het zijn der wereld is slechts schijn (*wudjūd wahmī*) evenals dat van een beeld in den spiegel, omdat er maar één Zijn is. Een synonieme uitdrukking voor: „melipoeti" is „lengkap." Ḥamzah schroomt in dit verband niet het sterke Moslimsche bewustzijn van rein-onrein te doorbreken. Daar het goddelijke Zijn alles omvat, omvat het ook datgene, wat onrein (*nadjis*) is. Evenals hitte (panas) alle werelden vervult, en dus ook het onreine, bedorvene (boesoek), goede, kwade, de *Kaʿba* en afgodentempels (roemah berhala), doet het hoogheilige Wezen dit ook, zonder door dit alles beroerd te worden. Hij omvat het, maar wordt er niet door besmet[3]).

Ḥamzah bespreekt verschillende keeren onverbloemd zijn verschil met de godgeleerden. Deze zeggen, dat niet Allah's eeuwig Wezen, maar zijn wetenschap (*ʿilm*) alles omvat. Voor de mystici (*ahl al-sulūk*) vallen evenwel *dhāt* en *ʿilm* samen[4]), want Zijn is de grondcategorie, omdat het de meer algemeene en dus ook de meer werkelijke en waardevolle is. Dezelfde woorden, waarmee de orthodoxe theologen, zooals b.v. ook bij al-Ranīrī te zien is, de dualiteit van God en wereld staven, gebruikt Ḥamzah voor de leer van de identiteit b. v.: *Kāna Allāh walā sjaj'a maʿahu* en *subḥāna Allāh ʿamma jaṣifūna* en *lajsa kamithlihi shaj'*[5]), etc. Voor Ḥamzah is Allah's wezen het eenige Zijn en daarom is alles er ident mee. Al onderscheidt en waardeert hij de dingen wel degelijk naar den rang van hun manifestatiegraden, hij houdt vast aan de oer-werkelijkheid, waarin alles één is. Daaraan ontspringen ook de andere controversen met de godgeleerden, die hij uitdrukkelijk vermeldt.

Voor de *ʿulamā'* is de wereld uit niet geschapen en keert zij tot niet. Ḥamzah spreekt zich ondubbelzinnig tegen dit hoofd-

---

1) In de primbon-mystiek speelt deze gedachte een belangrijke rol. Zie beneden.

2) Cod. 2016, p. 52.

3) Cf. cod. 2016, p. 23.

4) Ib. p. 22.

5) Asrār al-ʿar. p. 26.

dogma van den Islam, als religie en wereldbeschouwing, uit. Volgens ons (kepada kami), argumenteert hij, kan Zijn niet tot Niet-zijn worden, evenmin als omgekeerd [1]). Dat is alles slechts schijnbaar. Het is er mee als met de zee en de golf. Het Zijn van Allah is de zee en dat van de werelden de golf. Deze is immers in werkelijkheid (hakikatnja) niets anders dan de zee [2]).

Een andere proefsteen is de verhouding van *dhāt* en *ṣifāt* in Allah, waartegenover de orthodoxie niet alleen in den strijd tegen de Mu'tazila, maar ook tegen de mystiek, haar houding moet bepalen. De orthodoxie handhaaft de *ṣifāt* als werkelijkheden en onttrekt zich aan de logische moeilijkheden door de formule, dat ze niet hetzelfde als het wezen zijn, maar ook niet iets anders. Ḥamzah markeert welbewust het onderscheid, zoo dat volgens de *ahl al-sulūk* de *ṣifāt* zijn: *'ajn dhāt*, het wezen zelf. Ze zijn slechts andere namen voor het wezen.

De eenheid van het Zijn voert niet alleen tot de identiteit van God en wereld, maar ook tot de eeuwigheid der wereld. Hieraan wijdt Ḥamzah dan ook betrekkelijk veel aandacht. Het bekende beeld van zaad en boom (bidji en pohon), dat wij als een ketterij van ibn 'Arabī hebben leeren kennen in Bonang's boek [3]), wordt hierbij telkens gebruikt. Alles wat het universum omvat, bestond en bestaat als dispositie in het ongemanifesteerde Zijn, den verborgen Schat (*kanz machfī*). Het existeerde als disposities, als *isti'dād* in *shu'ūn dhāt*, gelijk de termen (bij ibn 'Arabī en in den *Insān Kāmil* evenzoo gebruikelijk) bij Ḥamzah luiden. Alles is potentiëel in het goddelijk Wezen aangelegd, gelijk de boom in het zaad. De twee eigenschappen Gods, die ten aanzien van de schepping der wereld het meest, ook in de dogmatiek, op den voorgrond treden zijn de *'ilm* en de *irāda*, weten en wil. In dit schema de theorie der *isti'dād* plaatsend, zegt Ḥamzah, dat de imperatief: *kun* op iets bestaands slaat, terwijl de *'ulamā'* dat ontkennen [4]). Dit kan orthodox klinken, daar Ḥamzah evenals andere speculatieve mystici de gebruikelijke indeeling van *'ālam al-amr* (de wereld van het

---

1) Cod. 2016, p. 27.

2) Dit beeld is, gelijk bekend is, zeer gebruikelijk in de school van ibn 'Arabī.

3) Zie daar p. 104. In Asrār al-'ar. p. 34 verwijst Ḥamzah ook uitdrukkelijk naar ibn 'Arabī voor deze leer.

4) Asrār al-'ar. p. 30 v.v..

bevel, n. l. alles wat direct onder het scheppingswoord: *kun* valt, dus de intelligibele wereld) en *'ālam al-chalḳ* ook gebruikt, waar hij zegt[1]), dat alles, wat beneden *kun fajakūn* ligt, geschapen (*machlūḳ*) is en slechts wat er boven ligt, tot de *shu'ūn dhāt* behoort, maar de strekking van zijn betoog bewijst duidelijk het louter formeele van deze indeeling.

In zijn beschrijving van den voortgang van het intelligibele tot het fenomenale in den gang der *martabat's* en in het beeld, dat hij bij voorkeur daarvoor gebruikt, vat hij dan ook het proces op als een kringloop. Er is alleen verschil in naam, niet in wezen. De zes graden, die volgen op de eerste, *lā ta'ajjun*, noemt hij *ta'ajjun 'awwal* etc. tot *sādis* toe. In het *ta'ajjun awwal* genaamde stadium is alles ook nog ongedifferentiëerd, maar als substraat der abstracties staat het beneden den hoogsten graad. Het omvat *'ilm*, *wudjūd*, *shuhūd* en *nūr*. In *'ilm* ligt n. l. het subject (*'ālim*) en object (*ma'lūm*) van het Weten potentiëel opgesloten, in *wudjūd* de bewerker van het Zijn (jang mengadakan) en het tot zijn gebrachte (jang diadakan), in *shuhūd* het subject van het schouwen (jang melihat) en het object (jang dilihat), en in *nūr* de lichtgever (jang menerangkan) en het met licht bestraalde (jang diterangkan). Men kan deze eerste manifestatie of individualiseering, evenals dit in PLOTINUS' systeem geschiedt, onder twee aspecten bezien, naar gelang zij naar boven of naar beneden gekeerd is. In het eerste geval, wanneer zij op zichzelf beschouwd wordt (dilainkan), heet zij *aḥad;* in het tweede geval, wanneer zij in zijn verbinding met het volgende stadium (disertakan), met de *ṣifāt*, gedacht wordt, *wāḥid*.

In het tweede stadium schrijdt de differentiatie voort. Het is het terrein der *ma'lūmāt*, die men ook *a'jān thābita* noemt of den *rūḥ iḍāfī*. Het zijn de dingen als eeuwige ideeën en daarom de werkelijke dingen (*ḥaḳīḳat al-ashjā'*). De strijd over de *'a'jān thābita*, die in de Sedjarah Melajoe vermeld wordt, was het sjibboleth in den strijd over de verhouding van God en wereld. Hier blijkt tevens, dat de relatiegeest (*rūh iḍāfī*), die in de Javaansche mystiek ook zoo vaak optreedt, de synthetisch als eenheid geschouwde intelligibele werkelijkheid der concrete dingen is,

---

1) Ib. p. 34.

gezien onder het aspect van den overgang naar de volgende manifestatie [1]).

Het derde stadium is een verdere uitwikkeling, die den *rūḥ insānī*, *ḥajawānī* en *nabātī* omvat.

De vierde en volgende *martabat*'s sluiten de materiëele wereld in.

Het beeld van den kringloop is dat van de zee en haar vervormingen [2]). De bewegingloze zee (laoet tetap) is het Zijn in den zuiveren gepriveerden toestand. Komt ze evenwel in beweging, (bergerak, timboel) dan heet ze golf (ombak) d. w. z. de kennende schouwt zichzelf, (ʿālim memandang dirinja) zoodat de *maʿlūmāt* ontstaan. Daarna verdampt de zee en heet als zoodanig damp (asap). Dat is de *taʿajjun thānī*, waarin de *aʿjān thābita* (d. z. de *maʿlūmāt*) als lichtende eenheid bestaan. De damp verdicht zich tot wolk (awan), het stadium, dat de *aʿjān thābita* zich differentiëeren en schikken om naar buiten te treden als *aʿjān chāridja*. Daarmee zijn we op den overgang naar de materiëele wereld. Het meteorologische beeld wordt nu verder uitgewerkt. De wolk wordt tot regen (hoedjan) d. w. z. door het scheppingswoord, dat op de scheiding van de intelligibele en materiëele wereld staat, treden de *aʿjān thābita* naar buiten. Uit het rijk des Zijns dalen ze neer in het rijk der gewordenheid. De regen doet zich op de aarde voor als rivier (soengai). We zijn daarmee in de concrete wereld. Evenals nu de rivier naar de zee terugkeert en dan weer zee heet, is het met alle Zijn ten aanzijn van zijn oorsprong. Het absolute Zijn is de zee, waaraan uitstrooming niets afdoet en instrooming niets toedoet. Zoo teekent Ḥamzah ons den eeuwigen kringloop van het Zijn, dat tegelijkertijd een eeuwig bewegend proces en een eeuwige stilstand is, want het is volmaakt in zichzelf, of zooals hij het uitdrukt: alheilig (mahasoetji, soetji daripada segala soetji). In Maleisch gewaad begroet ons dus hier het bekende Plotinische schema van het emanatieproces van het Zijn.

Dezelfde beelden en gedachten vinden wij bij zijn beschrijving

---

1) Asrār alʿrar, p. 41, waar *rūḥ iḍāfī* daarom met „njawa bertjampoer" vertaald wordt.

2) Cf. voor het vorige en dit cod. 2026, p. 25 v.v.. Voor het beeld ook Shams al-Dīn, cod. 1952, p. 44 v.v. en 58 v.v.. Beiden komen bijna woordelijk in de uitwerking van het beeld overeen, waaruit ook de afhankelijkheid van den laatste blijkt.

van de verhouding van mensch en God, of juister van de menschelijke ziel en God. Het absolute Zijn is ident met ons ware wezen (hakikat diri). Het woord van Allah zegt immers: *fa'ajnamā tuwallū fathamma wadjh Allāh.* (S. 2 : 109), de tekst, welks kettersche uitleg AL-RANĪRI hem in zijn polemiek ten laste legt. Het wordt bewezen door het stadium der hoogste gnosis, wanneer alle scheiding (*ḥidjāb*) tusschen den Minnaar (*ʿāshiḳ*) en den Beminde (*maʿshūḳ*) wegvalt [1]). Het bekende beeld van den vogel, den „oenggas terlaloe pingai", ook *ṭajr al-ʿurjān* of *nūrī* genaamd, wordt daarom zoowel voor de ziel in haar geheimste wezen, haar staat van algeheele eenheid met God („das Fünklein" van ECKHART), als voor God in Zijn verborgensten staat als *kanz machfī* gebruikt, want deze zijn ident. De vogel in zijn onderdeelen wordt dan weer geïdentificeerd met de intelligibele wereld, den κόσμοσ νοητός, waarin bij de Moslimsche mystiek de Koranische attributen der goddelijke openbaring en wereldregeering als *ḳalam*, *lawḥ mahfūẓ* etc. hun plaats en allegoriseering hebben gevonden [2]). In de *Asrār al-ʿārifīna* [3]) vult ḤAMZAH de stadia van den emanatiegang niet met de abstracties van Neo-Platonischen huize, zooals we tot nog toe beschreven hebben, maar met deze Koranische elementen, die in den populairen Islam, wat de voorstelling van het ontstaan der dingen betreft, zulk een groote rol spelen [4]). Het eerste, dat dan uit de *dhāt* voortkomt, heet onder verschillende vormen: *nūr Muḥammad*, *rūḥ*, *ʿaḳl 'awwal*, *lawḥ maḥfūẓ*, *rūḥ idāfī*, *ḳalam*, naar gelang men de verhouding van *ʿilm* en *maʿlūmāt* ziet. Deze mystische mythologie heeft in 't Maleisch een uitvoerige bewerking gevonden in AL-RANĪRI's *Asrār al-insān* en is, zooals wij zien zullen, ook in de Javaansche mystiek sterk vertegenwoordigd.

De mensch is het keerpunt in den kringloop van het Zijn. In hem voltrekt zich de terugkeer, de *taraḳḳī.* Hij is het compendium, de copie (*nuscha*), zooals de auteur van den *Insān Kāmil* zegt, van alle Zijn. De volmaakte mensch is de mikrokosmos, die den makrokosmos in zich omvat; hij is het, in wien

---

1) Cod. 2016, p. 35 v.v. en Asrār al-ʿar. p. 72.

2) Cod. 2016, p. 71 v.v..

3) p. 41.

4) Cf. M. HORTEN: Religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam p. 1—16.

het éène Zijn denkend in zichzelf wederkeert. Dat is de beteekenis van de vermaning tot zelfkennis, die in het geliefde, aan ʿALĪ toegeschreven woord in deze uiteenzettingen telkens wederkeert: *man ʿarafa nafsahu faḳad ʿarafa rabbahu.* Hij is het volmaakte spiegelbeeld van God. In de volkomen bewustheid van zijn denken alle manifestaties van het Zijn omvattend, is hij niet slechts overdrachtelijk, maar ook reëel de harmonische samenvatting van alles. Gelijk het water de verbindende eenheid van golf en zee is (*barzach*), is hij de *barzach* van de eerste en eenige werkelijkheid en van de manifestaties daarvan[1]. In hem keert het Éene tot Zichzelven terug. Evenals AL-DJĪLĪ, die in cap. 69 van zijn werk als zijn grondgedachte formuleert, dat de volmaakte mensch MUḤAMMAD is, en dus de tot dien staat gekomene ident is met MUḤAMMAD, zegt ḤAMZAH, dat op het hoogste stadium der gnosis de mensch gelijk is aan het zegel der profeten[2]. Tevens stemt ḤAMZAH met dit werk daarin overeen, dat hij in het milieu van dergelijke beschouwingen uit voorzichtigheid wel eens de vermaning laat volgen: djangan iʿtikadmoe ittiḥād dan ḥulūl[3].

Hoe sterk afhankelijk ḤAMZAH met zijn speculaties is van de school van IBN ʿARABĪ, blijkt overduidelijk in de passages, waarin hij de goddelijke wereldregeering behandelt, zooals die zich in leven en lot der menschen openbaart[4]. Alle zijn is niet alleen één, maar ook noodwendig. Het verschillend lot der menschen, waardoor de één naar Allah's wil Moslim is, de ander ongeloovige, is niet te rechtvaardigen door de souvereine vrijmacht Gods, die met Zijn bezit naar Zijn welbehagen mag handelen, maar is in de noodwendigheid van alle Zijn gegrond. Evenals bij de verhouding van God en wereld alles als dispositie (*istiʿdād*) in het eeuwige Wezen Gods bestaat, is alle verschil onder de menschen slechts openbaring van het in het absolute Zijn aangelegde. Het verschil gaat terug op een aanwezig-zijn der disposities in twee aspecten der goddelijke manifestatie: *djamāl* en *djalāl*, schoonheid en majesteit. Onder de eerste valt de naam *laṭīf*, de Barmhartige, en is Hij het,

---

1) Cf. cod. 2016, p: 44, 85; Asrār al-ʿar. p. 63.
2) Cod. 2016, p. 97.
3) Ib. p. 67.
4) Cf. ib. p. 31 v.v..

die groot maakt (*muʿizz*); onder de tweede de naam *Ḳahhar*, de Geweldige, en is Hij het, die verlaagt (*mudhill*). De hemel ressorteert onder de barmhartigheid en de hel onder het goddelijk geweld. In overeenstemming met zijn dispositie, keert ieder terug naar zijn plaats, schenkt Allah kracht om te gelooven of om weerspannig te zijn en den Islam te overtreden. Want ware alles: goed en kwaad, geloof en ongeloof etc., niet als oorspronkelijke dispositie (*istiʿdād aṣlī*) in de *dhāt* van Allah verborgen, dan zou hij niet volmaakt zijn. Men zou niet van Zijn *kamāl*, volmaaktheid, kunnen spreken [1]).

Evenwel, de terugkeer tot God is voor Ḥamzah niet alleen voorwerp van speculatie, maar ook een zedelijke taak. Het „wandelen van den weg" is de ethiek der mystiek. En het doel, dat geformuleerd kan worden als de volmaakte kennis (maʿrifa sampoerna), die een volmaakt leermeester en een scherpzinnig leerling (moerid bidjiksana) vereischt [2]), is tevens de volmaakte liefde. De *tawḥīd* is niet alleen een speculatief inzicht, een metaphysische werkelijkheid, maar een diepe, aangrijpende ervaring. De moeitevolle reis door de zee van het goddelijk wezen in al zijn vervormingen, is een uitwissching (hapoeskan), zoodat Heer en dienaar één worden (Toehan dan hamba tiadą berbeda) [3]), het „kawoela-goesti" der Javanen.

Het is moeilijk in Moslimsche geschriften het persoonlijk bewogene onomstootelijk zeker vast te stellen. Het verbergt zich meestal achter het gegeven kader van gedachten en den uniformen stijl, die voor bepaalde geestesterreinen en ook voor de mystiek, over de ruimte van eenige werelddeelen, als uitdrukkingsmiddel geldigheid hebben verkregen. Toch geeft het herhaald verwijlen van Ḥamzah bij de beelden van liefde en dronkenschap een indruk van sterke bewogenheid bij hem. Zijn werken dragen duidelijke sporen, dat hij zich gevoed heeft aan de Perzische en Arabische mystisch-erotische poëzie. Het laatste hoofdstuk van zijn: *Sharāb alʿāshiḳīna* loopt over de liefde (*fī ʿishḳ*); *ʿilm* is synoniem met *ʿishḳ* [4]). Allah noemt hij gaarne *maḥbūb* en *maʿshūḳ*, den Geliefde. De hoogstingewijden noemt hij de schare der minnaars

---

1) Cf. *Insān Kāmil* cap. 23; Goldziher: Richtungen etc., p. 211 v.v. Asrār alʿar. p. 39.

2) Cod. 2016, p. 11.

3) Cod. 3374, p. 49—54 in den Sjaʿir parahoe.

4) Cod. 2016, p. 45.

(*kawm al-ʿāshiḳīna*). Ook spreekt hij van het oogenspel der minnaars (bermain mata). De liefde maakt dronken (maboek). Het is het beeld, waarmee de extase, het wegzinken (*fanā'*, *maḥw*) in Allah gaarne wordt weergegeven. In zijn Shaʿir's [1]) spreekt hij over God als over een vriend, die in een moeilijk toegankelijke plaats woont en arak verkoopt. Elders [2]) heet Allah zelf beker (takar) en drank (arak) tegelijk. De minnaar is dronken van onaardschen wijn.

De liefde als goddelijke genadegave en de honger naar God zijn de twee polen van Ḥamzah's ethiek. Geheel los van de wereld zijn, is zijn streven. Eenige keeren [3]) klinkt het adagium: *ḥubb al-dunjā ra's segala chaṭi'āt; tark al-dunjā sirr kull ʿibādāt.* Alle banden, die aan het aardsche binden, moeten doorgesneden worden. Deze banden (*ḳujud*) kan men in speculatieven en in ethischen zin opvatten [4]). De banden, waarin de beelden, die geest en zinnen ons tegemoet voeren, ons verstrikken, moeten geslaakt worden, anders is vereeniging (bertemoe dengan *dhāt muṭlaḳ*) met het absolute Zijn onmogelijk. De graden in het goddelijk Zijn, de eigenschappen, namen en werken, zijn daarom ook hinderpalen, die den weg versperren.

Vaker spreekt hij evenwel in ethischen zin hierover [5]). Als vreemdeling (dagang) moet men over de aarde zwerven. Men moet het als een zalig lot beschouwen, veracht, (hina-papa), verweesd (piatoe) en als vreemdeling over de aarde te trekken [6]). Huis en hof moet men verkoopen, vrouw en kind verlaten. Als betooning van volkomen los-zijn van de wereld en overgave aan God wordt daarom, evenals in de oudste mystiek, met grooten nadruk aanbevolen: mildheid, vrij-zijn van behoeften (*faḳr*), Godsvertrouwen (*tawakkul*). De ware *faḳr* en *tawakkul* vallen samen. Alle inspanning om onderhoud (*rizḳ*) te verkrijgen late men na, want de mate daarvan staat toch geschreven in den *lawḥ maḥfūz* [7]). Wie dan van honger zou sterven, sterft als geloofsgetuige. Deze radicale afsnijding van de wereld is het verlaten van alles (*tadjrīd*,

---

1) Cod. 2016, p. 79.
2) Ib. p. 90.
3) Ib. p. 17 en cod. 3374, p. 32.
4) Cf. Asrār al-ʿar. p. 62 v.v..
5) Cod. 2016, p. 16, 76, 81.
6) Cod. 3374, p. 35—49 in de „sjaʿir dagang".
7) Cod. 2016, p. 18.

de „Abgeschiedenheit" der Middeleeuwsche Duitsche mystici) en tevens het éénworden (*tafrīd*) [1] met den Heer [2]. De ware minnaar vreest niets, hemel noch hel, want hij denkt alleen aan Allah. In speculatieven en ethischen zin moet hij van alles vrij zijn. In de ware eenheid (*waṣl*) zijn zelfs gnosis (*maʿrifa*) en liefde (*maḥabba*) hinderpalen, sluiers tusschen mensch en God, leert hij in navolging van IBN ʿARABĪ [3]. ḤAMZAH spreekt, met het oog daarop, ook van zijn eenheid met God als van een presente en eeuwige werkelijkheid. Hij is boven alle relativiteit uit. Hij is barbaar, noch Arabier, hij smaakt een eeuwige vereeniging [4].

Onder de bekende vier trappen *sharīʿa* etc. heeft ḤAMZAH de minder of meerder extreme uitwerking dezer wereldnegatie saamgevat [5]. Begrijpelijkerwijs komt hij als Moslimsch mysticus telkens op deze tetras terug. Het is voor den Islam de vorm, waarin orthodoxie (of positieve religie) en mystiek in een hiërarchisch geordende synthese zijn samengeperst. In de ordening der vier trappen zelve, waarin telkens de lagere trap in den hoogeren mee is opgenomen, straalt de mystieke, emanatistische grondgedachte nog door als een verborgen aanwijzing, dat de mystiek, ook in dit compromis, toch de positieve religie principiëel ondergraven heeft. De groote waarde van deze constructie evenwel is vooral, dat de, in zichzelf teugellooze en vormlooze mystiek zóó binnen de bedding van den positieven Islam vorm en begrenzing krijgt en vruchtbaar gemaakt wordt voor het geheele godsdienstige leven.

ḤAMZAH neemt hier tegenover, althans uiterlijk, een bezonnen, Ghazalitische houding aan. Of dit nadrukkelijk vasthouden en aanbevelen van de positive religie bij hem een welbewuste vermomming is of een paedagogische houding, is moeilijk uit te maken [6]. Zijn afkeuring voor virtuoziteiten op mystisch gebied,

---

[1] In „Abgeschiedenheit" vallen *tadjrīd* en *tafrīd* samen.

[2] Cod. 2016, p. 35.

[3] Asrār al-ʿar. p. 71.

[4] Cod. 2016, p. 77: Hamzah miskin orang ʿurjānī, boekannja ʿadjam lagi Aʿrabi, sentiasa wāṣil dengan jang bāḳī.

[5] In den *Sharāb al-ʿāsh.*

[6] Hier ligt eigenlijk één der belangrijkste vragen op het gebied van de psychologie der mystiek, waarvan we ons met onze moderne rationalistische oordeelvellingen nog veel te vlug afmaken.

waarop wij dadelijk zullen wijzen, zou een sterk ethisch bewustzijn doen vermoeden, maar ook deze trek kan ons weinig inzicht schenken in ḤAMZAH's innerlijk. Prof. SNOUCK HURGRONJE wees mij n.l. in een gesprek erop, dat deze virtuoziteiten alle wondergaven zijn, die geen beteekenis hebben voor het gewone leven met zijn practische nooden (zooals b.v. genezing van ziekten enz.).

Wie gnosis heeft en tevens de godsdienstige plichten waarneemt, is alleen in eere bij Allah [1]). De opvolging en studie van de *sharīʿa* wordt telkens aanbevolen, evenzoo de wettelijke *farḍ*'s [2]). Tot de banden (*ḳujūd*), waarvan wij boven spraken, behooren de wettelijke voorschriften van *ṣalāt*, vasten, voedsel, kleeding, enz. niet [3]). Alleen, wanneer de minnaar dronken is van liefde en geheel in Allah's wezen uitgewischt wordt (*maḥw*), is het nalaten ervan niet af te keuren. En ook alleen in dezen toestand, mag men de bekende woorden van AL-ḤALLĀDJ en AL-BISTĀMĪ op de lippen nemen. Daarbuiten is het *kufr*. De *sharīʿa* is een fakkel (soeloeh) van MUḤAMMAD, waarmee hij den weg wijst. Alle ceremoniën worden verdiept tot middelen om één te worden met den Heer [4]). De *ṣalāt* vooral is een middel tot opgaan in den Aangebedene. Antinomisme is vreemd aan deze uitingen. Al is de geheele levenshouding ascetisch, toch worden, gelijk reeds gezegd is, virtuoziteiten in de ascese afgekeurd. De ernst met het losmaken van alle banden is volkomen, want wie de volmaakte kennis bezit, voor hem is allès gelijk: zwijgen en spreken, in een stad leven of teruggetrokken in een woud.

Het is interessant na te gaan, wat hij afkeurt en als niet tot het doel, de eenheid met God, voerend, opsomt. Hij noemt als zoodanig: zich zijn gansche leven terugtrekken in de eenzaamheid (*ʿuzla*), door hypnotische middelen den hoogsten staat nastreven (ademhalingsoefeningen, verdraaien der oogen, concentratie op den navel, op de punt van den neus, de plaats tusschen de wenkbrauwen etc.) Hij ironiseert deze Yogistische kunstmiddelen: „ʿilmoe Allah djangan kaugantoeng, di paroe-

---

1) Cod. 2016, p. 12: Barangsiapa bermaʿrifat dan berboeat ʿibādat banjak, orang itoelah moelja pada Allah.

2) Ib. p. 20, 32. Cod. 3374, p. 32.

3) Asrar al-ʿār. p. 64.

4) Cod. 2016, p. 48.

paroe dan balik djantoeng". Ze vertoornen den Geliefde; alleen zelfkennis is de weg[1]).

Men zou geneigd zijn hierin toespelingen te lezen op *ṭarīḳa*-excessen met hun schamanistische virtuoziteiten, in eigen omgeving voorkomende, en niet alleen een herhaling van het credo van bepaalde mystieke groepen in den Islam, waartoe Ḥamzah behoorde. De toon pleit ervoor.

Hetzelfde streven om het mystieke leven binnen de perken van wet en positieven godsdienst te houden, spreekt zich uit in de beoordeeling van wonderteekenen. Zonder het inachtnemen van de wet is vliegen in de lucht, loopen op het water of eten van vuur geen verheven wonderkracht[2]), maar bedrieglijke tooverij (hoebatan doesta), geen teeken van Allah's gunst (*karāma*), maar van Zijn verleiding (*istidrādj*). In de wonderen schuilen vele gevaren. Alleen voor heiligen en profeten zijn ze geen afscheiding van God (*ḥidjāb*), maar voor de lieden der gnosis kunnen ze dat wel zijn. Heel eigenaardig noemt hij ze voor hen *ḥajḍ al-ridjāl*, dus iets onnatuurlijks[3]).

Uit dit overzicht is duidelijk genoeg gebleken, dat we in de belangrijke figuur van Ḥamzah een representant van de school van ibn ʿArabī voor ons hebben, een theosophisch mysticus, maar met een sterk ethischen inslag, ontleend aan de oude, theïstisch gekleurde vertrouwens- en liefdesmystiek van den ouden Islam. Als Maleisch vertegenwoordiger daarvan verdient hij alle aandacht, en bovenal wegens zijn grooten invloed op de Indonesische mystiek.

In dit laatste opzicht is ook Shams al-dīn ibn ʿAbdallāh al-Samaṭrānī van groote beteekenis.

Het is zeer te betreuren, dat, wat we van zijn geschriften bezitten, slechts excerpten zijn en aanteekeningen, die zeer dicht komen bij den geest der primbon's. Het stuk, dat van zijn *Mir'āt al-mu'min*[4]) aanwezig is, en het bericht van al-Ranīrī[5]) over hem, dat hij thuis was in alle wetenschappen, vooral in de mystiek, wijzen er op, dat hij zelf zijn gedachten in een systematischen vorm zal neergelegd hebben in zijn talrijke

[1]) Ib. p. 74 en Asrār alʿar. p. 70.
[2]) De *Insān Kāmil* cap. 14 noemt dit: *siḥr ʿālī*.
[3]) Asrār alʿar. p. 99.
[4]) Cod. 1700 en 1952.
[5]) Niemann: Bloemlezing etc., 2e stuk, p. 127.

werken. Een beeld van hemzelf, zooals dat bij Ḥamzah mogelijk was, is uit deze aanteekeningen niet te verkrijgen. Maar de grondgedachten zijn nog wel te herkennen.

Ook hier draait alles om de opvatting, dat alleen het Zijn is en dat alle andere zijn, ook het menschelijke, slechts schijn (*wahmī*) en naam (nama-namaän) is [1]). Naast de namen, die wij voor de zeven graden der goddelijke zelfmanifestatie bij Ḥamzah aantreffen als *ta'ajjun*'s, komen hier vooral de in de primbon's veel gebruikelijke namen *aḥadijja*, *waḥda*, *wāḥidijja*, *'ālam 'arwāḥ*, *'a. mithāl*, *'a. adjsām* en *'a. insān kāmil* voor. Het hoogste stadium en dus het eenige, werkelijke zijn, heet bij voorkeur dat der *tanzīh* (privatie). Naar analogie van het menschelijk bewustzijn, waar het zelfbewuste denken tot ontdekking komt van Ik en niet-Ik, komt het differentiatie- en manifestatie-proces in 't goddelijk Zijn in gang door de zelfbeschouwing met den blik der liefde (menilik dirinja). Termen voor al het zijnde, dat niet meer in den staat der oer-eenheid is, zijn daarom: *ma'shūḳ* en *ma'lūm*. De *a'jān thābita* als de latente, onbeweeglijke, eeuwige werkelijkheden van al het bestaande, heeten dus ook zoo. De beelden van kiem en boom, zee en golf, edelgesteente en glans keeren ook weer.

De mensch is de spiegel van Gods eigenschappen; in hem spiegelt zich het gansche proces af. Daarom is zelfkennis ook de eenige weg tot volmaakte kennis. Wie zichzelf kent en van zichzelf bewust wordt, ziet zijn eenheid en identiteit met Hem in (*man 'arafa nafsahu faḳad 'arafa rabbahu*). God is dus in den mensch verborgen en moet door volmaakte kennis in hem openbaar worden.

Een andere wijze van voorstellen is, dat het eerste, dat zich uit het oer-Zijn manifesteerde, de *nūr ḥaḳīḳa Muḥammad* was. Naar gelang van het aspect, waaronder men het beziet, kan men ook de namen: *'aḳl*, *lawḥ*, *ḳalam* etc. aanwenden. Het zijn slechts andere namen voor Muḥammad's ware wezen. In mystieken zin vertegenwoordigt dit in de bewustwording van het goddelijk Zijn slechts de *'ilm*, want evenals alles in de goddelijke *'ilm* latent besloten ligt, is het licht van Muḥammad de oorsprong van de werelden [2]). Hiervoor wordt telkens het

1) Cod. 1332, fol. 17*a*. Cf. cat. Juynboll, p. 288.

2) Ib. fol. 28*a*.

woord van den profeet geciteerd: *Anā min Allāh waʿālamūna minnī.*

In cod. 1332 wordt dit meestal uitgewerkt in de verborgen parallelie, die er gelegen is in de zeven *martabat's* en de zeven eigenschappen Gods, die beide uit den mensch te kennen zijn.

Van belang met het oog op de fragmentaire gegevens, die de primbons ons later geven, is, dat in dit H. S. telkens over de *shahāda* gesproken wordt en ook eenige keeren over *dhikr.* Met de *shahāda*, waarvan verschillende soorten worden opgenoemd [1]), worden, gelijk dat uit de *dhikr*-praktijk bekend is, verschillende stadia van eenheid verbonden, naar gelang van den vorm, waarin men ze uitspreekt. De *dhikr chafī*, die tegenwoordig op Sumatra's Westkust bij de rechtzinnige schriftgeleerden als een, onder de *Naḳshibandijja* dier streek voorkomende, *bidʿa* geldt, wordt hier reeds vermeld [2]).

De grafische figuren, onder den naam van „daerah's" in de primbon's veelvuldig voorkomend als hulpmiddel om zich de verhouding van God, wereld en mensch duidelijk te maken, werden in Shams al-dīn's kring ook al als zoodanig gebruikt. In eenige aanteekeningen, aan zijn *Kitāb fī dhikr dā'ira ḳāb al-ḳawsajni* ontleend [3]), wordt aanbevolen de *dā'ira* te bezien om Allah als het absolute Zijn (*wudjūd muṭlaḳ*) te leeren kennen, want de cirkel is als zoodanig het beeld ervan. *Dā'ira* is dus hier zoowel: grafische figuur ter ondersteuning van *dhikr* en overdenking, als: cirkel. Aan dit beeld voor de godheid danken deze bekende figuren, die ook vele andere vormen dan dien van een cirkel hebben, dus hun naam.

Beneden bij de Javaansche mystiek zullen we nog telkens moeten teruggrijpen op het hier behandelde, daar wij daar in versplinterden vorm terugvinden, wat hier systematischer en nog dichter bij het oorspronkelijke ontleeningsgebied, de Arabische mystiek, zich vertoont [4]).

In verband daarmee moeten wij ons evenwel ook nog tot

---

1) De *shahāda muta'awwila, mutawassiṭa, muta'acchira* (fol. 2*a*); de *shahāda ḳadīm* en *muḥdath,* waarvan de laatste weer verdeeld wordt in: sh. rasūl Allāh, segala sahabat en segala oemmatnja (fol. 4*a*).

2) Fol. 7*b*. Cf. T. B. G. 59, p. 269, 270 en Rinkes, o. c. p. 79, waar van *dhikr sirrī* wordt gesproken.

3) Fol. 9*a* en *b*.

4) Rinkes o. c. p. 78 wees hierop reeds.

NŪR AL-DĪN IBN ʿALĪ ḤASANDJI IBN MUḤAMMAD ḤAMĪD AL-RANĪRĪ wenden. Deze „Schenker van den Gezant" [1]) is niet alleen de rechtzinnige theoloog en wetgeleerde, maar ook de schrijver van vele populaire werken, die vooral wat hun gegevens over de wereldwording betreft, veel stof hebben verschaft voor de mystieke beschouwingen op Java. Wat wij in verschillende primbon's, de Serat Wirid etc. zullen vinden in fragmentairen vorm, komt bij hem compilatorisch geordend voor in werken als de *Bustān al-salaṭīna* [2]), de *Asrār al-insān*, de *Achbār al'-āchira* [3]). Hij is de bekende bestrijder van onze beide mystici en hun volgelingen, maar daarmede is zijn geestelijke physiognomie nog lang niet geteekend.

Van de werken, waarin hij duidelijk uitgesproken zijn rusteloozen strijd tegen de pantheïstische mystiek strijdt, zijn ons alleen de *Tabjān*, de *Ḥill al-ẓill* en de *Shifāʾ al-ḳulūb* bekend. Hij keert zich met alle kracht tegen hun speculatieve overtuigingen. Zijn aanvalspunt is hun leer, dat: *Allah nafsunā wawudjūdunā wanaḥnu nafsuhu wawudjūduhu* [4]). Wereld, mensch en God worden daardoor éénsoortig (sebangsa) [5]). Dat is de vernietiging van het theïsme. De wereld wordt zoo tot een schijn vervluchtigd of als eeuwig opgevat (*maʿdūm* en *ḳadīm*) [6]). De mensch maakt op deze wijze aanspraak op goddelijkheid (*ulūhijja*), gelijk FIRʿAWN [7]). God wordt een idee of het qualiteitlooze Zijn en niet de Schepper van hemel en aarde. Ook voor AL-RANĪRĪ bezit de wereld slechts overdrachtelijk Zijn (*wudjūd madjāzī*) en kan ze de schaduw Gods (*ẓill Allāh*) genaamd worden in overeenstemming met den Koran [8]), maar dat mag alleen opgevat worden in den zin van afhankelijkheid en niet van verzwakt uitvloeisel van het goddelijk Zijn. De beelden, vermeld in ons overzicht van ḤAMZAH's leeringen, keurt hij af. Hij stelt diens opvattingen gelijk met die der VEDĀNTIN's in

1) Cod. 1960, p. 91, zijn *Achbār al'āchira* (cat. JUYNBOLL, p. 274), noemt hij zich zoo: *sāḳī al-rasūl* ja'itoe: jang mengidarkan piala minoeman rasoel.

2) Geschreven 1638. Cf. Bijdr. 65, p. 136.

3) Geschreven 1052 A. H.

4) Tabjān p. 4.

5) Ib. p. 99.

6) Ib. p. 76.

7) Ib. p. 5.

8) Daarover loopt de Ḥill-al-ẓill.

Indië en die der nihilistische Mahāyānisten in Tibet (de Ḥulūlijja in Hindustan en de Sumanijja in Tibet)[1]. Ze zijn ketters, vrijdenkers en ongeloovigen (*mulḥid*, *zindīḳ* en *kāfir*). Onder de mystici onderscheidt hij de ware, de „Soefi jang ahl Allah" en de quasi-Sufi's de „orang jang bersoefi-soefi"[2]. Onder de 13e groep der laatste vallen de *Wudjūdijja* en *Ittiḥādijja*, dus ònze mystici en hun volgelingen[3]. Bij zijn bespreking van de vele godsdienstige richtingen en ketterijen stelt hij, waar hij maar eenigszins kan, hun ketterschе overtuigingen in 't licht. Het beeld, dat hij zoo geeft, stemt geheel overeen met den indruk, dien ḤAMZAH aan SHAMS AL-DĪN, wat hun zuiver speculatieve overtuigingen betreft, van zichzelf geven. Ook de indruk, dat ḤAMZAH geen libertinistische of antinomistische neigingen had, wordt volkomen door den *Tabjān* bevestigd. Waar AL-RANĪRĪ richtingen van dezen aard als de IBāḤIJJA bespreekt, zwijgt hij geheel over zijn vijanden, wat hij gerekend naar zijn overige wijze van doen, niet gedaan zou hebben, als òok deze beschuldiging tegen hen van kracht was geweest. De leidslieden, die hij gaarne noemt, zijn sterren der orthodoxe mystiek als: GHAZĀLĪ, FACHR AL-DĪN, SHIHĀB AL-DĪN AL-SUHRAWARDĪ, ABŪ ṬĀLIB AL-MAKKĪ, ABŪ AL-ḲĀSIM AL-ḲUSHAJRI, en òok IBN ʿARABĪ en ʿABD AL-KARĪM AL-DJILĀNĪ.

De beide laatste namen, die hij meer dan eens met groote instemming aanhaalt (vooral in den *Ḥall al-ẓill* en den *Asrār al-insān*), wijzen erop, dat mystiek en eveneens theosofisch-mystische speculatie hem niet vreemd zijn. Daaraan verandert het feit, dat hij de aangehaalde uitspraken meestal misverstaat, niets. Immers in deze mystisch-theosofische neigingen staat AL-RANĪRĪ niet alleen, maar is hij een specimen van een veel voorkomend verschijnsel in den Islam. Zijn *Asrār al-insān* o. a. is er één groot bewijs van. Het uitgangspunt van het boek is wel, dat de *rūḥ* niet eeuwig (*ḳadīm*) is, zooals sommigen beweren, maar dat hij geworden is (*muḥdath*). De inhoud vormt echter een compilatie van alles wat filosofie, dogmatiek en populaire fantasie opleveren over den geest, zijn ontstaan, zijn namen, zijn functies, zijn rang, zijn verhouding tot God. Het

---

1) Tabjān p. 18.
2) p. 86 en 120.
3) Ib. p. 110.

geeft een duidelijk beeld van de populaire Middeleeuwsch-Moslimsche wereldbeschouwing. In de lijst van het concentrische, astrologische wereldbeeld der Middeleeuwen en het gepopulariseerde gedachten-materiaal van de Neo-Platonische gradatie- en manifestatie-theorie zijn de gegevens gevoegd over den geest, zijn namen en vormen, zooals daarover in Koran en Overleveringen gesproken wordt. In dit syncretistisch brouwsel wemelen de religieuze, filosofische en mystisch-theosofische gezichtspunten dooreen. Het eerste, dat geschapen is, is de geest. Wat naar uitspraken in Koran en Overlevering ook het eerste was in het proces der wereldwording, wordt daarmee geïdentificeerd en verwerkt tot een soort mystische mythologie. Zoo worden de Groote Geest (*rūḥ aʿẓam*), de Heilige Geest (*rūḥ ḳudsī*), de Geest van MUḤAMMAD, zijn Licht (*nūr*), de Witte Parel (*al-durra al-bajḍā*), de Troon (*ʿarsh*), de Verheven Pen (*ḳalam aʿlā*), de Primaire Logos (*ʿaḳl awwal*), het Klare Boek (*kitāb mubīn*), het Oer-boek (*umm al-kitāb*), de Welbewaarde Tafel (*lawḥ maḥfūẓ*) etc., etc. geïdentificeerd met elkaar, omdat van al deze dingen uitdrukkelijk gezegd is door MUḤAMMAD: *'awwalū mā chalaḳa Allāh rūḥī* etc., of omdat ze in den Koran als het eerst-geschapene vermeld staan. Ze zijn slechts het eerst-gewordene onder verschillende aspecten (*iʿtibār*) en de grondgedachte van dit harmoniseerende streven is de gedachte, die bij voorkeur aan den *nūr Muḥammad* [1]) wordt verbonden, dat het n.l. de oorzaak van

---

1) Cf. over den oorsprong dezer gedachten uit het Hellenisme, vooral in verband met de persoon van den profeet: Tor Andrae: „Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde", p. 290 v.v.. Archives d'études orientales, vol 16, en voor de groote macht van het astrologische wereldbeeld in de Middeleeuwen het voortreffelijk geschreven deeltje in de serie: „Aus Natur- und Geisteswelt" van F. BOLL: „Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie".

Cf. over den *nūr M.* nog: Bijdr. Congresnummer 1883, p. 80, nt. 1, Med. N. Z. G. IV, p. 232; X, p. 241, 261, 275; XXX, p. 3; Achehnese II, p. 172.

Zelfs in streken waar de Islam nog maar zoo oppervlakkig is doorgedrongen, als aan den Zuid-kant van de Tomini-bocht, treft men de gedachte van het licht van Muhammed aan. Hier evenwel niet als het eerstgeschapene, de grond en oorzaak van het wereldproces, maar als het uit de *Sīra* bekende profetenlicht, dat op den vader van M. was neergedaald. KRUYT-ADRIANI: De Bare'e sprekende Toradja's I, p. 314.

In het Soendaneesche volksgeloof (zie Bab Adat² van HADJI HASAN MOESTAPA, p. 11 en 166) komt in verband met het profetenlicht een eigen-

alles is, daar het de goddelijke prototypen der dingen in zich bevat.

Het is de redeneering, die men ook in den *Insān Kāmil* aantreft, waar men dezelfde gelijkstellingen vindt aangaande de eerste dingen [1]). AL-RANĪRĪ waant zichzelf ook geheel in overeenstemming met den auteur hiervan en beschuldigt de *Wudjūdijja* o. a. zich valschelijk op hem te beroepen [2]). De orthodoxie wordt eigenlijk, geheel tegen den geest van het wereldbeeld in, alleen gehandhaafd door de telkens herhaalde constateering, dat alles geworden is, of ook door middel van de bekende indeeling van *ʿālam al-amr* en *ʿālam al-chalḳ* of wat hetzelfde is: *ʿālam al-malakūt* en *ʿālam al-mulk* of *shahāda*. Tot de eerste behooren dan alle dingen, rechtstreeks door het scheppingswoord: *kun* geschapen, b. v. *rūḥ*, *ʿaḳl*, *kalam*, *lawḥ*, *ʿarsh*, *kursī*, soerga, naraka. Ze zijn eeuwigdurend (*bāḳī* = kekal). De geschapen wereld daarentegen omvat alles wat door een middel (*wāsiṭ*) geschapen is en vergaat (*fānī*). Boven de *ʿālam al-malakūt* wordt nog de *ʿālam al-djabarūt* geconstrueerd, waarin besloten liggen de processen in het goddelijk wezen zelf, aangeduid in de eigenschappen en namen Gods.

De gestalte van den volmaakten mensch, den *Insan kāmil*, in zijn kosmische beteekenis als de samenvatting en bewustwording van het Zijn in al zijn openbaringen, heeft in dit geschrift ook zijn plaats. Onder den dwang van het mystisch-gedrenkte wereldbeeld worden profetie en openbaring mid-

---

aardige, leerrijke verbastering voor. *Nūr nubuwwat* is verkort en verhaspeld tot „noerboeat". De Soendaneezen etymologiseeren dit als: „noeroet" = „noelar" en „boeat" = „gawe" en trekken het binnen de pamali-regels, die op de zwangerschap betrekking hebben, n.l. de één of andere misvormdheid van een zuigeling is gevolg van een daad der ouders („noeroet boeat"). Om de noodlottige gevolgen af te wenden, wordt de „do'a noerboeat" gereciteerd. Wanneer een kind misvormd geboren wordt, noemt men het dan ook wel: noeroet boeat.

Deze populaire uitleg toont dus nog een herinnering aan den samenhang van het profetische licht met M.'s geboorte. HADJI HASAN zegt zeer terecht dat de „*nūr nubuwwat al-Muḥammadijjah*" de „patokanana sagelaring boemi langit djeung pangeusina" is en dat de doʿa eigenlijk beteekent een vragen om licht van het profetische licht, een magische versterking dus.

1) Cf. cap. 47, 51, 53, 58.

2) Cf. Asrār al-i. fol. 44*b*.

delen, die de opstijging des geestes naar zijn goddelijken oorsprong vergemakkelijken.

Dit alles is niets nieuws en genoegzaam bekend uit Arabische bronnen. Wanneer de vertegenwoordigers van den Islam, ook de orthodoxe, in hun uiteenzettingen hun algemeene wereldbeschouwing geven en zich niet strikt houden binnen het terrein van dogmatiek, wetgeleerdheid of ethische mystiek, toonen ze dit theosofische, syncretistische gelaat. Het is een gevolg van de zuiging, die er uitging van het Neo-Platonisch gekleurde Aristotelianisme en het astrologische wereldbeeld, waarvan de Islam zich als vorm bediende. Twee redenen waren er, om er hier in hoofdtrekken op in te gaan. Ten eerste, omdat we later telkens zullen moeten teruggrijpen op de *Asrār al-insān* en op de *Bustān*, daar ook hier veel in het eigen verband voorkomt, wat in de Javaansche mystiek verbrokkeld rondzwerft en tot een eigen geheel is verwerkt. Ten tweede, omdat het een helderder licht werpt op den aard van den Indonesischen Islam. Deze toont een sterk magico-mystische neiging, een werken met begrippen en getallen, een terugdringen van het historische. In AL-RANĪRĪ blijkt, dat hieraan niet alleen voedsel is gegeven door de welig tierende heterodoxe mystiek, maar ongewild ook door vertegenwoordigers van de orthodoxie. Krachtens zijn mystischen oorsprong is het in de *Asrār al-insān* geteekende wereldbeeld ontologisch van strekking. Deze strekking is in graad hooger, maar in wezen verwant met de magico-mystische neiging der Indonesische volken en slaat daarom onmiddellijk bij hen aan.

RINKES [1]) heeft er reeds op grond van de *Shaṭṭarijja-silsila's* in de primbon's op gewezen, dat vele mystieke voorstellingen, die bij de Javanen gangbaar zijn, door bemiddeling van den 17 eeuwschen mysticus ʿABD AL-RAʾŪF van Singkel daar in omloop gekomen zijn. Zijn *Tanbīh al-māshī al-mansūb ilā ṭarīḳ al-ḳushāshī* komt o. a. ook voor onder de door Prof. SNOUCK HURGRONJE op Java verzamelde primbon's. In dat werk vindt men evenzoo de beschouwingen over *aʿjān thābita*, *nūr M.* etc., die uit den strijd in Atjeh bekend zijn. Daar het altijd weer dezelfde stof is, in min of meer uitgebreide mate, zoo-

1) o. c. p. 94 v.v..

wel door kettersche als rechtzinnige mystici (gelijk ʿAbd al-Ra'ūf) en gewone orthodoxe geleerden geïmporteerd, is het, gelijk Rinkes t. z. p. opmerkt, moeilijk uit te maken, wat aan den één of wat aan den ander toe te schrijven is. Over het algemeen zullen de receptieve Javaansche geesten zich weinig bekommerd hebben om het kettersche, dat er in lag of om de dogmatische restricties en subtiele redeneeringen, die de wezenlijke onderscheidenheid van God en wereld moesten redden. Het bevredigde hun be- hoefte aan kennis van de wereld der geheimenissen en ze assimileerden daardoor steeds meer soortgelijke stof, van welken kant ze ook kwam.

Toch kunnen we al iets meer zeggen, blijkens al het voorafgaande. Het H. S. van Gunning en het boek van Bonang geven ons eenig denkbeeld van wat er vóór ʿAbd al-Ra'ūf's invloed gangbaar was. Contact met Ḥamzah en Shams al-Dīn en hun kringen is er zeker geweest. Niet alleen de enkele historische gegevens, waarop wij gewezen hebben, bevestigen dit, maar vooral ook allerlei gegevens uit de soeloek's en ook uit de primbon's. Bij onze bespreking daarvan zullen we daarop beneden nog nader ingaan. Hier mogen vluchtig eenige trekken aangegeven worden.

De beelden van den mystieken vogel en van het schip, de terminologie, waarmee over de *martabat*'s gesproken wordt in de Soeloek's [1]) etc., wijzen naar Ḥamzah heen. Van de Primbon's herinnert vooral de Tjerbonsche [2]) in de gegevens over *ʿishḳ*, *maʿshūḳ* en *ʿāshiḳ*, over de *martabat*'s en de gelijkstelling van Allah met „woedjoed ingsoen" [3]) aan Ḥamzah en Shams al-Dīn. Ook de naam *Wudjūdijja* is bekend. In een Shaṭṭarijja-boekje van Hadji Saleh [4]) komt op het raam van de consonanten van het woord *'ashhadu* één van die correspondentie-rijen voor, die in de primbon's zoo frequent zijn. Onder elke letter valt een „tēkad", een „napsoe", een „kitab", een „bangsa" (inwendig orgaan) en een „njata" (uitwendig orgaan). De „tēkad's", die zoo gedistribueerd worden zijn de

---

1) Cf. b.v. Cod. Jav. 1795, I, p. 70 v.v., 130 v.v. Cat. Vreede, p. 314.

2) N⁰. 86, p. 2, 9, 22, 24, etc.

3) Zie boven de formule, waarin al-Ranīrī zijn hoofdbeschuldiging tegen de Wudjūdijja samenvat.

4) Vier Preanger primbon's n⁰. 1, p. 1. Ook Pr. n⁰. 78, p. 17.

ahl al-sunna waldjamāʿa, de *kadjabarijah*, de *kakadarijah* (!) en de *kawoedjoedijah* [1]). Dit is het eenige geval, dat we den door AL-RANĪRĪ gegeven partijnaam nog in een Indisch geschrift aantreffen.

---

1) Hier is het wel zeer duidelijk, dat het voorvoegsel *ka-* door contaminatie van het Javaansche prefix en de beginlettergreep van *ḳadarijja* ontstaan is.

Het is opvallend, dat deze gegevens alle in W.-Jav. primbon's voorkomen. De plaatsnamen van de silsilah's, die op ʿAbd al-Raʾūf teruggaan, komen ook alleen in W.-Java voor. Cf. RINKES, o. c. p. 96.

HOOFDSTUK IV.

De latere godsdienstige litteratuur op Java.

Brandes heeft met betrekking tot de babad's indertijd reeds gewezen op het Middeleeuwsche en chaotische karakter der Javaansche litteratuur [1]), waardoor het overzicht en het inzicht in den groei ervan zeer bemoeilijkt wordt. Het is een voortdurend repeteeren van dezelfde stof zonder een bepaald persoonlijk cachet, een laten vallen van oude en weer opnemen van nieuwe stof, een bernieuwde verwerking tot een geheel of tot brokstukken enz., met meerdere of mindere gelijkmatigheid. Bij de godsdienstige litteratuur staan we voor een zelfde verschijnsel. Toch is het noodzakelijk en ook mogelijk, althans eenig licht in de duisternis te ontsteken en verschillende groepen van werken eenigszins te karakteriseeren. Onze bedoeling is hierbij vooral te letten op de mystieke litteratuur, daar alle echt Javaansche voortbrengselen op godsdienstig gebied mystisch getint zijn.

In de voorgaande hoofdstukken hebben we gezien, dat en hoe uit Arabische en Maleische bron de stof voor het godsdienstig leven en denken binnenstroomde. Onze documenten uit de 16e eeuw, Gunning's H. S. en het boek van Bonang, zijn van beide een bewijs. We kunnen daarnaast ook gerust aannemen, dat er parallel aan en zich vermengend met den van buiten komenden stroom, reeds geruimen tijd een stroom van Javaniseerende verwerking in gang was. Daarvan bezitten we geen documenten, maar de Javaansche aard en de berichten over de speculaties in de kringen der wali's geven tot dit vermoeden het recht. Dit ineenstrengelingsproces van van buiten instroo-

---

[1]) Verhand. Bat. Gen. dl. 39, p. 176 v.v.. In de nieuwe uitgave, bezorgd door Prof. Dr. N. J. Krom en zoojuist verschenen in dl. 62 dier Verhand., pag. 205 v.v..

mende litteratuur en gedachten en van een, voor ons langen tijd ondergrondschen, stroom van eigen verwerking, zet zich in de 17e eeuw voort en wel in versterkte mate, vooral wat het laatste betreft. Ook hier zijn de gegevens schaarsch, maar zij wijzen ons toch een richting. Wat den invloed van buiten betreft, is ons gebleken, dat zoowel de werkzaamheid van den kring van Ḥamzah Fanṣūrī (dit valt zelfs nog gedeeltelijk in de 16e eeuw) als van ʿAbd al-Ra'ūf naar Java uitstraalde. Boven [1]) wees ik er reeds op, dat het H. S. van Ḥamzah's *Sharāb al-ʿāshiḳīna* blijkens notities, in het Javaansch erin gemaakt, in bezit is geweest van den Bantenschen Sultan Abū 'l-Maḥāsin, die op het eind van de 17e eeuw regeerde. Op van buiten geïmporteerde werken in de 17e eeuw wijst, dunkt mij, ook het gegeven in de Sedjarah Banten, waar Sandimaja zijn verhaal aan Sandisastra eindigt met de mededeeling, dat hij nog verdere aanteekeningen in klad over de geschiedénis van Banten bewaart in zijn kistje met boeken over mystiek. (kitabkoe soefi) [2]). De uitdrukkelijke vermelding van het woord „soefi" lijkt er op te wijzen, dat hiermee nog geen eigen Javaansche verwerkingen bedoeld zijn.

Wij weten, dat in 1597 het binnenland van Java nog overwegend Hindoesch was. Dat leert ons het interessante bericht van van Linschoten [3]): „In Java ende dat aende Zeecant hebben zij het Mahometische gheloove, want te lande in zijn zij Heydenen, houdende de Wet van Pitagoras, welcke is dat zij voor seecker houden, dat de mensche stervende terstondts den Geest in een ander lichaam oft corpus voert, derhalve eten zij niet, dat leven ghehadt heeft ende veelmin dooden zij eenich ghedierte, maar spijsen en voeden tselve." Dat het infiltratieproces in de binnenlanden langzaam gegaan is, is a priori begrijpelijk [4]).

---

[1]) p. 25.

[2]) Hoesein, o. c. p. 9 en 72.

[3]) De eerste schipvaart naar Oost-Indië, Uitgave Linschoten-vereeniging, dl. VII, p. 114. Cf. ook Schrieke, o. c. p. 31 en de daar aangehaalde litt.

[4]) In den Tabjān van al-Ranīrī (p. 30), die na den dood van Iskandar Thānī (1641) geschreven is, komt een passage voor in verband met de Tanāsuchijja d. z. de aanhangers van de leer der zielsverhuizing. Aan het eind van de bespreking hunner overtuigingen, staat als een soort noot: „Sjahadan adalah daripada kaoem Tanāsuchijja itoe mendjelma tempat kediamannja di-Poelau Djawi di-goenoeng Merapi." De onduidelijke constructie van den zin en de dubbelzinnigheid van het woord „mendjelma", waarvan de

Het mystieke gedicht, de *Tjentini*[1]), bevat een reminiscentie van het verdringingsproces van het Javaansche Hindoeisme door den Islam. De prinsen DJAJÈNG RESMI en DJAJÈNG SARI, die door PANGĒRAN PEKIK's aanval op Giri (1628-'29) vandaar verdreven zijn, dolen rond en bekeeren met hun leerlingen o. a. een „adjar Boeda" [2]). Al boezemen de namen der prinsen geen vertrouwen in, het bericht, dat er voor den Islam nog iets te bekeeren viel in de binnenlanden, bevat ongetwijfeld een juiste herinnering. In de 17e eeuw onder de heerschappij van Mataram heeft de Islamiseering van Java dus haar beslag gekregen. De eigen, Javaniseerende verwerking van de van buiten ingevoerde godsdienstige stof heeft zich toen stellig ook nog krachtiger doorgezet. Met groote receptiviteit en zonder streng geschoold Mohammedaansch onderscheidingsvermogen werd het ontvangene binnen de eigen atmosfeer getrokken. Hiertoe werkte als uiterlijke oorzaak nog mee, dat Java tot in de vorige eeuw in betrekkelijke afgeslotenheid van de zuiver Moslimsche centra leefde. Het ontving alles over de tusschenstations van N. Sumatra en Z. Indië. Prof. SNOUCK HURGRONJE [3]) heeft als bewijs van deze afzondering reeds het feit op den voorgrond gebracht, dat Banten, het meest streng Mohammedaansche land van Java, en Mataram, in de 1e helft der 17e eeuw den Sjerief van Mekka om den Sultanstitel voor hun vorsten vroegen, aldus onbekendheid met Arabische toestanden toonende. Van een systematische, intensieve, zuiver Mohammedaansche bewerking kon geen sprake zijn. Zulk een bewerking had wel onder invloed van orthodoxe Moslimsche bronnen regelmatig plaats aan

---

vertaling hier onzeker is, waarschuwen tegen het trekken van vèr-strekkende conclusies uit deze woorden. Poelau Djawi kan zoowel Java als Sumatra zijn en een Merapi komt op beide eilanden voor. Daar RANĪRĪ zijn werk op Sumatra schreef, neig ik tot de opvatting, dat hier werkelijk Java bedoeld wordt. In dat geval zouden we dus, hoe onzeker de interpretatie van den zin ook blijft, in deze uitlating een aanwijzing hebben, dat in 't midden van de 17e eeuw de Islamiseering van Java's binnenlanden nog niet officiëel voltooid was.

1) Cf. catal. VREEDE, p. 324 en Zang 109 van de uitgave door het Bat. Gen. van K. en W.

2) Dit geldt ook van veel later. Adjar's waren immers tot vóór korten tijd aan de Jav.-Moh. hoven (Prof. SNOUCK HURGRONJE).

3) Arabië en Oost-Indië, p. 14.

de pesantrèns[1]), maar te zwak om de machtige oude traditie en vorm te verbreken. Bovendien bleven de pesantrèns tevens vaak haarden van de eigen Javaniseerende opvattingen, zooals de primbon's bewijzen.

Dit proces nu van twee, met elkaar zich vermengende, scheidende en weer elkaar ontmoetende stroomen, in steeds herhaalde beweging, maakt den aard der Javaansche godsdienstige litteratuur begrijpelijker. Als twee voorname getuigen daarvan hebben we de *Soeloek's* en *Primbon's* te beschouwen, die we nu vooral naar hun formeelen kant nader in 't oog zullen vatten. Ook geschriften als *Woelang Rèh*, *Papali*, *Wedatama* etc., alle, die voorschriften over den levenswandel bevatten, zouden in dit verband een bespreking verdienen, evenals de compilaties *Boestam*, *Sana Soenoe* en *Nawawi*, waarvan GUNNING in de Inleiding op zijn Proefschrift een inhoudsopgave gegeven heeft. Want ook deze ethische compendia toonen een echt Javaansch karakter in hun verwerking van het vreemde en eigene, en al valt de nadruk op den levenswandel, ook hier staat op den achtergrond van alle vermaningen de mystieke opvatting van de volmaaktheid des levens als een-wording van God en mensch en de ware wetenschap, die daartoe leidt. Godsdienstige en mystieke gegevens zijn er dan ook tusschendoor gestrooid. De echt Javaansche litteratuur, voorzoover zij uitsluitend godsdienstige *gedachten* en *opvattingen* behandelt[2]), is altijd van mystiek vervuld, zoowel in atmosfeer als in formuleering. Doch dat alles te behandelen zou te uitvoerig worden. De twee genoemde groepen zijn trouwens voldoende, om geest en karakter der Javaansche godsdienstige litteratuur te leeren kennen.

De term *soeloek* heeft verschillende beteekenissen in den Archipel. Hij duidt meer aan dan een bepaald genre geschriften.

In het begin van BONANG's boek treffen we hem aan in de beteekenis, die hij in de Arabische mystiek altijd heeft, n.l. het gaan op den weg, mystiek[3]). We hebben gezien, dat ḤAMZAH zijn

1) Zie voor de Arab. werken, op deze inrichtingen in gebruik, de litteratuuropgave onder het artikel: Pesantrèn in de Encyclopaedie van Ned. Indië, Dl. III, p. 389.

2) Ik zeg dit zoo nadrukkelijk, omdat men in werken van allerlei soort als Babad's en vooral de Ambija ook vele gegevens verspreid kan vinden, vooral in verband met heiligen en profeten.

3) Cf. SCHRIEKE o. c. p. 92, 142 en RINKES o. c. p. 60.

mystieke leeringen *'ilm al-sulūk* noemt [1]. Het is zeker een reminiscens dááraan, dat nu de heterodoxe mystiek in Atjeh *eleumeë salé'* heet [2]. Voorts wordt de term veel in verband met het *dhikr-* en *ṭarīḳa*-wezen gebruikt. In dezen zin vinden we er het eerst melding van gemaakt in den *Tabjān* [3]. De auteur zegt daar, dat libertijnsche en antinomistische mystici, die op grond van hun pantheïsme alles goed noemen, tot ontucht toe, zich ook te buiten gaan aan de vloekwaardige practijken van dansen (menari), zingen (menjanji), in de handen klappen (bertapàk tangan), muziekinstrumenten bespelen (memaloe boenji-boenjian b.v. ketjapi en rebab) en „bersoeloek" [4], alles natuurlijk ter opwekking der ecstase [5]. Naar het verband schijnt „bersoeloek" hier het reciteeren van verzen te beteekenen, ook bekend als een middel voor hetzelfde doel. De term komt hier in elk geval in het tegenovergestelde milieu voor van wat MACDONALD vermeldt, die juist opgeeft dat in *ṭarīka's* o. a. *sulūk* de term is geworden voor degenen, die met inachtneming der wet (*bā sjar'*) in regelmatigen voortgang den weg naar God wandelen, terwijl daartegenover staat *djadhba* voor de libertinistische ecstatici (*bī sjar'*) [6].

Volgens VAN DEN BERG [7] is *soeloek* het geheel van opnameceremoniën voor den *murīd* in de *Naḳshibandijja*-orde n.l. een bad of *wuḍū'*, het reciteeren van *Sūra* 9 (*al-tawba*), het 25-maal opzeggen van de *istighfār*-formule en dan weer het reciet van *Sūra* 1 en 112. In een rapport van een penghoeloe over dezelfde orde in 1871 [8] bestaan *soeloek*-oefeningen hierin, dat men al het zichtbare doet verdwijnen, zoodat het oog alleen op Allah gevestigd blijft, of zijn het wel meditaties onder het zacht prevelen van: Allāh, Allāh etc..

---

1) Boven p. 34.

2) Achehnese II, p. 13, 32.

3) p. 86 v.v..

4) B.v. o. c. p. 91.

5) Vgl. hierover de verhandeling in den *Iḥjā'* in dl. II p. 182: *kitāb ādāb alsimā' walwadjd* en de vertaling van MACDONALD in J. R. A. S. 1901—02.

6) MACDONALD: Religious Attitude and Life in Islam, p. 258.
Het is wel een ironie der geschiedenis, den naam van NŪR AL-DĪN, den grooten bestrijder van al deze mystiek, aangeroepen te vinden in de hedendaagsche *rapa'i*-vertooningen, een specimen van het tot amusement en goochelarij verworden mysticisme. Cf. Achehnese II, p. 255.

7) T. B. G. 28, p. 164.

8) Ned. Zend. Tijdschr. II, p. 269 v.v..

In de Bataklanden is *soeloek* de naam voor de groote slot-initiatie van den adept, waarin de noviet in volkomen overgave aan zijn geestelijken leidsman (perinde ac cadaver) de verschrikkingen des doods doormakende, in allerlei visioenen van profeten en heiligen de openbaring der verborgen wetenschappen ontvangt, en eindelijk de vereeniging met God beleeft. Door den dood heen tot de wedergeboorte als „volmaakte" mensch. Het geheele proces duurt 40 of 44 dagen [1]). Ook bij de huidige Naḳshibandijja op Sumatra's W. kust is het een retraite van 40, 20 of 10 dagen, die als een *bidʿa* geldt bij de bestrijders van de orde [2]).

De samenhang met mystiek en *ṭarīḳa*-wezen, en liefst in hun extreme vormen, is in al deze gevallen zeer duidelijk.

In het Javaansch nu, als naam voor een bepaalde groep geschriften zijn *soeloek*'s geschriften van godsdienstigen, vooral mystieken inhoud, in „tembang" opgesteld en veelal in den vorm van een gesprek, nogal eens tusschen man en vrouw [3]). De vorm is vooral het onderscheidende kenmerk. Ze bevatten dus onderwijs aangaande geheime wetenschap, of wat als zoodanig geacht wordt, in reciet-vorm [4]).

De Javanen zelf schrijven de soeloek's aan de *wali's* toe en meenen ook, dat hun leer den inhoud ervan vormt [5]) of ook wel dat zij besprekingen van de geheime wetenschap bevatten [6]).

[1]) De Islam in de Bataklanden. Uitg. Bat. Inst. nº. 2, p. 36. G. SIMON: Islam und Christentum, p. 210. Cf. ook de aan A. VON KREMER ontleende beschrijving van MACDONALD in zijn Religious Attitude etc., p. 197 v.v..

[2]) T. B. G. 59, p. 269.

[3]) v. D. TUUK, K. B. W. II, p. 319 geeft een „Kabar Kijamat" op, die eenigszins met de Ar.-Mal. „Hikajat Djoemdjoemah" en de Jav. „Serat Paṭak" overeenkomt. Aan 't eind van dit H.S. wordt het een „soeloek" genoemd, wat het zeker aan zijn dicht-vorm te danken heeft. Het H.S. in het Britsch Museum dat „soeloek" heet en „a treatise on medicine and other arts" bevat, maakt door deze omschrijving meer den indruk van een primbon, maar zal wel aan den „tembang"-vorm zijn naam danken. Cf. Diss. GUNNING: Inl. p. XII.

[4]) Hier ligt waarschijnlijk wel de verklaring voor den term: soeloek in den wajang als het door den ḍalang verrichte reciet van (meestal verbasterde en onbegrepen) Kawiverzen. De samenhang van soeloek met reciet vonden we zooeven ook reeds bij AL-RANĪRĪ.

[5]) WINTER: Jav. Zamenspr. I, p. 353: „serat soeloek ingkang anggit para wali" en DE HOLLANDER: Handleiding bij de beoefening der Jav. taal- en letterkunde, 1848, p. 249.

[6]) WINTER o. c. p. 358: „pralambang ngelmi".

Wie een catalogus [1]) of de werken zelf inziet, bemerkt, dat dit onwaar is of te vaag. De soeloek's zijn geheel Javaansch van karakter, terwijl de stof grootendeels van Mohammedaanschen oorsprong is. Er komen ook stukken van historischen aard in voor, b.v. het verhaal van de bekeering van TJEMPA of over de Wali-synode, waarop SCHRIEKE reeds gewezen heeft [2]). Verder verhalen over Mahābhārata-helden en oude legenden [3]). De hoofdinhoud is evenwel aan de gewone Mohammedaansche dogmatiek en vooral aan de mystiek ontleend. De manifestatie-stadia van het Zijn, zooals we die uit de Maleische auteurs hebben weergegeven, de populair-mythologische verwerking daarvan in verband met den *nūr Muḥammad*, den *lawḥ*, *ḳalam* etc. naar aanleiding van AL-RANĪRĪ's: *Asrār al-insān* boven besproken, de vier stadia van godsdienstige kennis: *sharīʿa* etc., etc. treffen we telkens aan. Ook de beelden, die ons reeds bekend zijn, ontbreken hier niet. De *Insān Kāmil* wordt telkens als autoriteit genoemd. Alles is hier evenwel meer verbrokkeld; orthodox en heterodox wordt rustig dooreengemengd. Ook waar tot orthodoxe opvattingen van de „kennis" aangespoord wordt, voelt men niet altijd, dat er een heldere voorstelling van zaken achter schuilt. Alles is in de eigen sfeer gedompeld van den werkelijken, den dieperen zin, die er van de „ngelmoe" gegeven zal worden. Dat hier de geestelijke milieu's niet scherp gescheiden worden, maar dat de behoefte aan het verborgene, het mysterieuze, dat het werkelijke is, voornamelijk voedsel zoekt, wordt b. v. geïllustreerd door de aanduiding van de *aʿjān thābita* en *chāridja* en hun verhouding door de pralambang Wisnoe en Kresna [4]). Het Hindoeïstische verleden werkt na, ook b.v. in den vorm van gesprek tusschen man en vrouw, ons zoo bekend uit de Sanskrit-litteratuur. Dit wijst op continuïteit met de oude voor-islamische Toetoers [5]). De namen van de sprekenden zijn vaak een vingerwijzing naar den aard en den achtergrond der mystiek, die we in de soeloek's vinden, b.v. KI-MADJENOEN en BOK LIJEP,

---

[1]) Cat. VREEDE, p. 314 v.v. JUYNBOLL, Supplement, Dl. II, p. 130 v.v..

[2]) o. c. p. 59, nt. 1.

[3]) GUNNING o. c., p. XII en XIII.

[4]) Cod. Jav. 1795, I, p. 137. Een ander, aardig beeld, dat t. a. p. wordt gegeven is dat van stem en echo („swara" en „koemandang").

[5]) Cf. b.v. JUYNBOLL: Suppl. Dl. II, p. 310: cod. 5073, waar bekende Indische theosofische voorstellingen worden besproken tusschen vader en dochter.

KI-PANA en BOK BRANGTI; KI-PAĔSAN DJATI. In deze namen dringt de emotioneele toon door den speculatieven heen [1]).

Ook al hebben ze den naam niet, geschriften als de *Tjenṭini* en *Djati-Swara* [2]) behooren geheel in het kader der soeloek's. De formeele eenheid is hier grooter, omdat het geheel in den vorm van een reis gekleed is, waarop naar de „ngelmoe sampoerna", de volmaakte kennis, die bestaat in de eenwording met God, gezocht wordt [3]). In gesprekken en disputen wordt de „kennis" in haar velerlei aspecten meegedeeld. De omlijsting van een reis of zwerftocht, een beeld dat op zichzelf al in de mystieke beeldspraak en terminologie verankerd is, wordt in den Archipel meer aangetroffen, om daarbinnen allerlei godsdienstig onderricht te vatten. Men zij b.v. herinnerd aan het door POENSEN meegedeelde verhaal van *Djaka Selining* en de bekende Maleische *Hikajat Sjāh Mardān* [4]).

Evenals in de soeloek's zijn de namen in de Tjenṭini vaak symbolisch, en zij verraden dit karakter nog duidelijker, omdat ze bij het bereiken van een hoogeren graad van kennis weer worden veranderd. Het is één der merkwaardigste N. J. geschriften, in veel opzichten een encyclopaedie van Javaansche wetenschap.

Niet alleen de verschillende godsdienstige wetenschappen van den Islam, dogmatiek, plichtenleer, exegese, mystiek, steeds naar hun dieperen zin verklaard, vinden er in eindelooze verbrokkeling hun plaats, maar ook de Javaansche grammatica

---

[1]) Die namen behoeven niet altijd zuiver fictie te zijn. Er kunnen werkelijke personen achter schuilen. Vgl. b.v. HOESEIN o. c., p. 11, die er op wijst, dat de namen van de twee personen SANDIMAJA en SANDISASTRA, die zich met elkaar onderhouden over BANTEN's geschiedenis en die van hun familieleden, aan de klankleer en grammatica ontleend zijn.

[2]) Cf. Cat. VREEDE, p. 323 en 327 en voor het eerste de uitgave in 4 deelen van het Bat. Gen..

[3]) Cf. Zang XIV. Voor de karakteristiek van de Javaansche „wetenschap" is de Tjenṭini zeer belangrijk. We zullen er daarom, ook omdat zij gepubliceerd is, beneden op moeten terugkomen.

[4]) Cf. Med. N. Z. G. V, p. 84 v.v.; T. N. I. 1849, p. 397 en Cat. VAN RONKEL, p. 109—112. Het is hier de plaats niet erover uit te weiden, hoe in deze verhalen de verhouding is van litteraire omlijsting en oorspronkelijk verhaal. De Tjenṭini maakt den indruk, dat de reis hier zuiver als lijst dient, terwijl in de beide andere genoemde, allerlei oude verhaalmotieven dooreengemengd zijn en gecombineerd met het gegeven van het zoeken naar dieper kennis.

(Sastra Djawi), metriek (kidoeng en tembang) [1]), Javaansche ethiek (panitisastra), klankleer (sandisoetra) [2]) en landbouw (elmi tatanēn) [3]) krijgen hun beurt. Het geeft ons een levendig beeld van het godsdienstig leven in de binnenlanden van Midden- en Oost-Java, b. v. in Zang 14, hoe het mystieke leven zich concentreert om de woonplaatsen der asceten, omringd door vele leergierige santri's. En niet minder van de litteratuur en de invloeden, waaronder men stond. Zoo wordt de *Kitāb al-Samarḳandī*, de bekende catechismus, genoemd [4]) en evenzoo de *Kitāb Sittīn* [5]); de *Tuḥfa* van IBN ḤADJAR wordt mystisch uitgelegd [6]); evenzoo worden de *Muḥarrar* van AL-RĀFIʿĪ [7]), de *Muchtaṣar* van ABŪ SHUDJĀʿ [8]), de *Hidāja* van AL-RAMLĪ [9]) vermeld; de *Tafsīr Djalalain* en de *Ḳur'ān kastambulmil* worden gereciteerd [10]); de *Iḥjā'*, *Insān kāmil*, *Fatḥ al-mubīn* en *Sanūsī* worden genoemd als boeken, die over de ononderbroken salat (*ṣalāt dā'im*) en den *nūr M.* spreken [11]).

Gelijk door het gansche werk een opgewekt pesantrèn-leven schemert, blijken deze titels grootendeels dezelfde te zijn, als die van de op die inrichtingen gebruikelijke werken. Men krijgt van de wijze, waarop ze besproken worden, den indruk dat ze nu eens bekend zijn en dan weer in 't wilde weg als autoriteit genoemd worden, o.a. als voorbeeld van het laatste: *Sanūsī* als bron voor den *ṣalāt dā'im*. Van bijzonder belang is hier het noemen van den *Fatḥ al-mubīn*. Dit kan niet anders zijn dan het werk van dien naam van AL-RANĪRĪ: *Fatḥ al-mubīn*

---

1) Zang 48.
2) Zang 225.
3) Zang 262.
4) Zang 31.
5) ib. en Zang 64.
6) Zang 41, 42.
7) Zang 64.
8) ib., althans zoo verklaar ik den naam: Soedjak.
9) ib.; naar het verband gerekend, ben ik geneigd dit voor het Ḥanaf. fikh-boek van BURHĀN AL-DĪN ʿALĪ IBN ABĪ BAKR AL-MARGHINĀNĪ † 1196 A. D. te houden. Cf. TH. JUYNBOLL: Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche wet, p. 366. Blijkens den Tamhīd van ABŪ SHAKŪR (cf. p. 6 boven) waren ook dogmatische werken van Hanafitischen huize op Java in omloop.
10) Zang 42.
11) Zang 43.

'alā al-mulḥidīna [1]), een tastbaar bewijs, dat werken van hem op Java bekend waren en we niet alleen op de vage gissing van de algemeene relaties tusschen Java en N. Sumatra aangewezen zijn. Dat zulke werken niet naar hun bedoeling werden opgevat, maar in de eerste plaats als een hoeveelheid materiaal, dat naar eigen appreciatie en opvatting uitgelegd werd, blijkt wel uit de extreem-mystische opvattingen, die de hoofdpersonen met voorliefde verkondigen. SÈH AMONG RAGA, de voornaamste held, geldt wel als aanhanger van de „ilmoe sasahidan" en zou evenals de oorspronkelijke verkondiger dier leer, SITI DJENAR, ter dood gebracht zijn daarom.

Zooals overal, waar we invloed der mystiek in den Archipel constateeren, de orden niet ontbreken, is dat hier ook niet het geval. De namen *Naḳshibandijja* en *Shaṭṭarijja* [2]) komen voor. Het onder muziek reciteeren van *dhikr*'s en *salawāt* keert telkens terug. Het reciteeren uit de Brata Joeda en uit de Pandji-verhalen onder gamelan-spel wordt er mee verbonden. Het is dikwijls duidelijk een vermaak en geen zuivere uiting van emotioneele mystiek.

De *primbon*'s, hoewel vaak dezelfde stof bevattende, zijn toch weer geschriften van anderen aard.

De oorsprong van het woord is onduidelijk. HADJI MOESTAPA in zijn interessante „Bab Adat-Adat" [3]) leidt het van „paririmbon, paririmboean, para imboean" af, dus van den wortel „imboe". In dit geval zou de beteekenis „aanteekeningen" zijn. Dat komt meestal met de feiten overeen, maar de afleiding blijft niet meer dan een gissing.

Men treft het woord het eerst aan in de Sedjarah Banten [4]), waar het ook de beteekenis van aanteekening-boek heeft, want SANDIMAJA wil iets over Banten's geschiedenis gaan nakijken in een *primbon*. Op een wijdere beteekenis wijst het gebruik in de Babad Kediri [5]), waar de auteur zelf dit werk een

---

1) Cf. boven p. 55.

2) Zang 34 en 41. Er staat: isbandi Sattarija, wat ik als boven opvat.

3) p. 181.

4) PARARATON, Verh. Bat. Gen. 39, p. 113, *cf.* 62, p. 133. De tekst, dien HOESEIN in zijn dissertatie p. 37 nt. 2 geeft, heeft het woord niet; zijn tekst en vertaling wijken van die van BRANDES af.

5) p. 154 in de uitgave van PALMER VAN DEN BROEK.

„serat primbon" noemt. Er blijkt in allen gevalle uit, dat het woord ook wel voor een historisch werk aangewend wordt en niet alleen voor varia op gebied van magie, volksgeloof en mystiek, zooals gewoonlijk.

Trouwens, bij de betiteling van bepaalde genres van litteratuur moeten we toch altijd met een zekere vaagheid rekenen. Dit komt b. v. sterk uit in het gebruik van het oude woord „toetoer". Het wordt altijd weergegeven met: zedekundig geschrift [1]). Als zoodanig wordt het ook gebruikt b. v. voor de vorstenspiegels: *Kamandaka*, *Rajaniti*, *Nitipraya* [2]) en voor de verzameling van vertaalde Indische spreuken: *Sarasamuccaya* [3]). Maar minstens even vaak wordt het op andersoortige letterkundige producten toegepast. Zoo voor geschriften, waarin de theosofische begrippen van *ātman*, *yoga* etc. in gesprekvorm behandeld worden [4]), of de hoogste kennis [5]) en de zielsverhuizing [6]). Speculaties over het verband van lichaamsdeelen, elementen en letters dragen ook dien titel [7]) en evenzoo verzamelingen medische voorschriften (oesada's) [8]) of formules ter verlossing uit allerlei gevaar en ongemak (kalepasan) [9]). Hieruit ziet men, dat de naam zoowel voor geschriften van soeloek'schen als primbon'schen aard optreedt [10]). Het geschrift van BONANG noemt zichzelf ook „toetoer" en de bekende profeten-verhalen, de *Ambija*, worden ook zoo betiteld [11]).

Toetoer is dus: didactisch geschrift in 't algemeen, en kan daarom zoowel de hoogere gebieden van de mystiek, als de lagere van de magie, raken. Zooals „primbon" bij den Babad

---

1) v. D. TUUK: K. B. W. s. v..

2) Cat. JUYNBOLL: Suppl. II, p. 240, 244, 275.

3) Ib. 193.

4) B.v. ib. p. 310.

5) Ib. p. 272.

6) Ib. p. 281.

7) Ib. p. 311.

8) Ib. p. 248.

9) Ib. p. 312.

10) De toetoer's zijn altijd in proza, al komen wel kidoeng-bewerkingen van oorspronkelijke proza-toetoers's voor. Cf. Cat. JUYNBOLL: Suppl. I, p. 231, 233.

11) SCHRIEKE o. c. p. 68. Serat Tapel Adam; Uitg. Lange & Co. 1859 p. 2 begint het eig. verhaal: „boekane toetoer ginawe". In de primbon's wordt de term ook nog gebruikt voor erin voorkomende stukken, b.v. Pr. n⁰. 89, p. 89: „poenika toetoer moelane ana dina pipitoe" en p. 105: „poenika toetoer nabi rasoel etc.".

Kediri, blijkt toetoer bij den Tapel Adam op verhalende litteratuur toepasselijk.

De reden, dat wij even bij deze terminologisehe kwestie hebben stilgestaan, is, dat zij ons leert, hoe bij alle voorkomende differentiatie, er voor den Javaan ook op litterair gebied een onbepaaldheid en vaagheid van overgangen blijft bestaan, omdat niets voor hem zuiver voorwerp van kennis is, maar vóór alles leering bevat met betrekking tot eigen leven en levenswandel.

Schrieke heeft de primbon's de voortzetting der oudere Hindoeïstische toetoer's genoemd, daar ze, wat hun inhoud aangaat, hetzelfde procedé vertoonen en allerlei termen uit de Hindoe-Javaansche gedachtenwereld nog gebruiken. Daarover heeft hij zeer belangrijke opmerkingen gemaakt [1]. Hij gaat evenwel te ver met te zeggen, dat de primbons uit de toetoer's ontstaan zijn, want litterair-historisch ligt de zaak eenigszins anders. Er zijn duidelijk eenige sóórten van primbon's te onderscheiden, ook al zijn in bijna iederen primbon gegevens van denzelfden aard aan te wijzen. Hun eenheid met de toetoer's is in 't algemeen hierin gelegen, dat het geïslamiseerde Java in de primbon's eenzelfde soort geschriften voortbracht, als het Hindoeïstische Java in de toetoer's heeft gedaan.

In de eerste plaats zijn er modernere primbon's, die aanteekeningen bevatten, gegrond op onderwijs uit zuiver Arabische bronnen. Althans is de band met de Arabische bronnen meer of minder direct. Door getallencombinaties e. d. zijn ze echter al van een populair-magischen geest doortrokken. Zij staan dicht bij Maleische geschriften van denzelfden aard, terwijl deze laatste nog meer het karakter van rechtstreeksche notities uit Arabische bronnen vertoonen b. v. in hun meerdere gegevens over: *fiḳh*, *ḥadīth* en *tadjwīd*. Toch zijn deze soort van Maleische en Javaansche primbon's, behalve hun aanteekeningen uit de *ʿilm*, voornamelijk handboekjes van volksgeloof, (*djimat*, *doʿa*, *fāl*, gelukkige en ongelukkige tijden, huizenbouw, duiding van meteorologische gebeurtenissen, medische voorschriften etc. [3])

---

[1]) Schrieke o. c. p. 69 v.v.. Dat dit niet alleen historisch, maar vooral psychologisch bepaald is, zullen we beneden nog nader uiteenzetten.

[2]) Ib. p. 70.

[3]) Dit is het soort, waarop Achehnese I, 198, 298 gewezen wordt als kitāb téh in Atjeh en tip of Djapar Sidéˁ in Batavia. Cf. ook Not. Bat. Gen. 1899, p. 37 v.v. en Catal. van Ronkel, p. 442 v.v..

Er zijn evenwel ook andere.

Een geheel ander type vertoont b. v. de Pr. Poerworedjo, geheel mystisch en naar taal, geest en inhoud afkomstig uit een oudere Javaansche traditie, zooals die ook in de Soeloeks en de Tjenṭini zich vertoont. Hoewel in zeer geringe mate, is er toch meer een poging in waar te nemen tot een systematische mystische opvatting en verklaring. Het is blijkbaar een product van het Midden-Javaansche milieu, zooals ook de moderne in druk uitgegeven geschriften NITI MANI en SERAT WIRID. Alle drie hebben telkens bladzijden lang dezelfde stof en grijpen daarin terug op de Hidajat Djati van RANGGA WARSITA. Dit, evenals de groote plaats, die Sultan AGENG in de mystieke traditie inneemt, wijst erop, dat behalve de pesantrèns en de individueele goeroe's, die teruggetrokken met hun leerlingen leefden (de adjar's van den Hindoe-Jav. tijd, die in de populaire verhalen nog vaak voorkomen), ook aan het hof de poedjangga's, als dragers van de Javaansche wetenschap de mystiek beoefenden en onderwezen. Het syncretisme van het Javaansche, Hindoesche en Moslimsche is in deze geschriften dan ook het sterkst [1]).

Verder maken ook eenige, voornamelijk Tjerbonsche primbon's, den indruk van op een eigen, apart centrum terug te gaan. De geest is sterk pantheïstisch en er zijn allerlei feiten in, die wijzen op den invloed van Noord-Sumatra [2]). De taal is bovendien archaïstisch en Malaïseerend, zooals we dat ook kennen van de in de eerste twee hoofdstukken besproken 16-eeuwsche geschriften [3]).

We zien dus, dat in Midden-Java en Tjerbon al oude middelpunten van eigen verwerking van Mohammedaansch materiaal moeten bestaan hebben, die o.a. in primbon's hun uiting vonden.

---

[1]) Aan sterk verbasterde boekentitels als: Akjas oeboem oeddin voor Iḥjā' ʿulūm al-dīn en persoonsnamen als Soeltan SOENGEB kan men ook merken, dat in deze werken een andere Jav. traditie vertegenwoordigd is, die niet in innig verband meer stond met Arab. bronnen.

[2]) Cf. slot vorige hoofdstuk.

[3]) Boven p. 4 noemden we reeds eenige taaleigenaardigheden, die met den tekst van GUNNING en BONANG's geschrift overeenkomen. Als verdere archaïstische trekken zijn nog te noemen: het passief-infix-*in* bij composita, zooals we dat alleen uit de oudere taal kennen, b.v. Pr. n⁰. 78 en daarvan die uit Soetji p. 1: „kinoempoelaken"; Pr. n⁰. 86, p. 7: „sinoekmakaken". Ook telkens: „tetapi" en verdubbelingen als „djedjantoeng" enz., die in de twee 16-eeuwsche krachtens hun Middel-Jav. karakter ook te vinden zijn.

De primbon's, die het eerst vermeld werden, zijn minder karakteristiek, meer product van de zich steeds herhalende, onafgebroken instrooming van buiten.

De voorgaande opmerkingen zijn evenwel in geenen deele streng classificeerend bedoeld. De verschillende invloed-centra werken door elkaar heen. Bovendien is met het genoemde de mogelijke inhoud der primbon's verre van uitgeput [1]). Deze is te verscheiden om afzonderlijk vermeld te worden. Men kan in catalogi daarvan een indruk krijgen [2]). Behalve gedeelten van mystischen [3]), magischen, dogmatischen aard etc., treft men er ook geslachtslijsten én Ambija-stukken in aan [4]). Inheemsche gedachten en schematische, versplinterde Arabische gegevens zijn vaak bizar dooreengemengd [5]). Een eschatalogische primbon uit Pasoeroean b.v. geeft in tembang de geschiedenis van Daddjāl en den ondergang der wereld. De argumentatie vertoont hier ook weer een eigenaardige vermenging van allerlei tot een, grootendeels nog onbewuste, eenheid verbonden motieven, die zoo duidelijk de geestesgesteldheid van de doorsnee-bezitters en -lezers van primbon's illustreert. Drieërlei reden worden voor het schrijven opgegeven. Ten eerste om het hart te vertroosten en de zorgen te verdrijven (soepaja lipoer ati, ilang soesahe). Dat slaat natuurlijk op de werking van de tembang [6]). Voorts is hij ook bestemd voor het leeren van den vereischten levenswandel (tatakrama) en wil tot ascese (tapa) aansporen. Hierachter werkt de primitief-middeleeuwsche opvatting, voor welke

---

1) Cf. RINKES o. c. p. 97 v.v., waar ook een algemeen overzicht wordt gegeven en vooral op het memorandum-karakter, zelfs voor familie-wetenswaardigheden e. d., de nadruk wordt gelegd.

2) Cf. Cat. VAN RONKEL, p. 442 v.v. en Cat. JUYNBOLL, Suppl. II, p. 445 v.v..

3) Het eerste stuk van Pr. n⁰. 86 is een soeloek in 't Soendaneesch.

4) Pr., afschrift van H.S. Bat. Gen. b. 72 b.v. RINKES heeft de met ʿABD AL-RAʾŪF samenhangende primbon's en de daarin voorkomende ṭarīka-silsilah's in zijn proefschrift uitvoerig behandeld.

5) De Pr. Malang Joeda F. en H. geven van deze verwarrende veelheid en bizarre vermenging een goeden indruk.

Behalve in leerstellig opzicht, staan de primbons ook wel in hun kennis van de realia met den Islam op gespannen voet. Pr. Malang Joeda F, p. 143 wordt b.v. van NABI BAGINDA ḤAMZAH gesproken. Dit zal wel een gevolg zijn van de populariteit, waarin ḤAMZAH zich blijkens den Menak-cyclus bij de Javanen mag verheugen.

6) Ook bij de Maleiers heeten verhaal-recitatoren „penglipoer ati".

alles didactische stof is, en tevens de in de Mohammedaansche litteratuur meer voorkomende samenhang van eschatalogie en ascese, daar het zich verdiepen in de laatste dingen de waardeloosheid van de wereld doet gevoelen [1]).

Uit dit alles blijkt voldoende, dat het onvolledig is primbons te karakteriseeren als boeken met bezweringsformules [2]). Er zijn er geheel of gedeeltelijk van dien inhoud, maar de lading, die door deze vlag gedekt wordt, is, gelijk wij zagen, veel rijker.

De belangrijkste inhoud wordt gevormd door de mystieke fragmenten, die er in een wonderlijken vorm voorkomen, waarachter evenwel meer besef schuilt, dan men zoo op het eerste gezicht zou vermoeden [3]).

Met eenige hoofdlijnen van den inhoud van Soeloek's, Primbon's en daarmee samenhangende geschriften zullen we ons in het volgende hoofdstuk bezighouden.

---

1) Vgl. daarover de opmerking van Horten o. c., Einleitung, p. XXVI, nt. 2.

2) Zoo omschrijft Hasan Moestapa: Bab adat-adat p. 165 v.v. den inhoud: doʿa's, radjah's en djampé's, o. c. p. 192 spreekt hij evenwel ook van Shaṭṭaritische primbons en primbons over de martabat pitoe. Ook Rinkes o. c. p. 98 nt. 3 verzet zich tegen een zelfde enge definitie van Knebel.

3) Achehnese II, p. 306 vestigt Prof. Snouck Hurgronje reeds de aandacht op deze combinatie van onwetendheid, niet-begrijpen en intuïtief gevoelen.

HOOFDSTUK V.

Eenige hoofdlijnen der mystieke geschriften.

Een systematische beschrijving der mystieke geschriften te leveren, is uitermate moeilijk. De gedachten-lijnen en -complexen, die er zijn, loopen telkens dooreen en zijn verbrokkeld. Meer of minder intact bewaard uitheemsch materiaal wordt doorkruist met inheemsche opvattingen. De grens tusschen mystiek en magico-mysticisme is dikwijls niet scherp te trekken; beide vloeien in elkaar over. Het komt mij het beste voor eenige doorsneden te geven, waardoor eenige der voornaamste gedachtengangen bloot komen te liggen [1]). De aard van de stof zal zoo nu en dan dwingen tot minder helderheid, dan men zelf zou wenschen. Aan den anderen kant zal de beschrijving meer orde en overzichtelijkheid aanbrengen, dan in de hoofden der bespiegelaars zelf meestal aanwezig mag verondersteld worden.

De drie gebieden, waarin de inhoud der geschriften te scheiden is, zijn: mystiek, magie en magico-mysticisme [2]). De grondgedachte, die alles verbindt en die op dit terrein met onweerstaanbare kracht de belangstelling der Javanen in zich opzuigt, is die der *eenheid*, hoe dan ook opgevat en uitgewerkt. Eenige belangrijke aspecten ervan op het gebied der mystiek gaan we nu behandelen.

§ 1. Mystiek.

Veelvuldig treffen we in Soeloek's, Primbon's en welke ge-

---

1) RINKES o.c. p. 99 v.v. heeft ook reeds een algemeen overzicht gegeven aan de hand van de „martabat pipitoe" en de graden, waarin de terugkeer tot God beschreven wordt. Daarheen zij ter aanvulling van onze poging tot beschrijving verwezen.

2) Hierbij is het zooevengezegde over het dooreenvloeien natuurlijk in 't oog te houden.

schriften maar over mystiek te spreken komen, de „kawoela-goesti"-mystiek aan. Met dezen term wordt in allerlei nuances van interpretatie het hoogtepunt van het mystieke leven, zelfs het eigenlijke doel van het leven in 't algemeen, verstaan, zooals uit ethische geschriften als de Woelang Reh blijkt [1]). Het omvat *fanā'* en *tawḥīd*, zoowel in emotioneelen, ecstatischen als in speculatieven zin. Aan het gebruik van „pamor ing kawoela goesti", „patemonē kawoela goesti." d. i. de vermenging en samenkomst van dienaar en Heer, is te merken, dat de term afkomstig is uit het gebied van de ecstatische gevoelsmystiek. Voor de Javaansche mystici is het één der termen voor het doel van hun streven in 't algemeen geworden. Door de aanteekeningen of uitspraken erover waart vaak een geest van geheime verrukking en verwachting, die toont dat de diepste gevoelens hier wakker geroepen worden en de hoogste verwachtingen er hun brandpunt vinden. Ook al wordt er menigmaal met de gedachte gespeeld, toch voelt men dikwijls aan de woorden, dat hier voor menigeen het groote, zaligende levensgeheimenis gelegen heeft. Het is werkelijk ingegroeid in de hoogere lagen van het Javaansche bewustzijn.

Naar zijn psychischen inhoud en als hoogste goed in 't algemeen, is het reeds een vóór-Mohammedaansch bezit der Javanen [2]). Bij de komst van den Islam was de Javaansche geest er dus al op ingesteld. De uitdrukking „kawoela goesti" (*ʿabd-rabb*) is evenwel van Moslimschen oorsprong. In andere termen, in een ander schema van mystieke beschouwing, uit een ander godsdienstig milieu en dus met weer andere voorstellings- en gevoelscomplexen vermengd, kwam door den Islam de gedachte en de practijk van de éénwording van God en mensch opnieuw op Java. Het viel in toebereide en gewillige aarde, ook al wordt de zuiverheid ervan vaak omrankt en haast verstikt door allerlei grillige groeisels.

Gelijk bijna alles op dit gebied, maken de Javanen ook dit tot een punt van discussie op de Wali-synode [3]). De wali's

---

1) Woelang Reh, p. 38.

2) Cf. b.v. Verh. Kon. Ak. v. Wet. N. R. III: Legende van Kuñjarakarṇa p. 78: „apan Bhaṭara djuga amaśeṣa ring awakta jata padjaranja kojaku-aku ko", het *tat twam asi* der Upaniṣad's in Mahāyānistisch milieu.

3) Cf. de uittreksels uit de H.S.S. van het Bat. Gen. 546 en 575 en de Bab. T. Dj. Poerwaredja, door Rinkes in T. B. G. 55, p. 59 v.v.; 89 v.v.; 102 en 106 v.v. gegeven.

bespreken naar aanleiding van de beteekenis van *īmān*, *tawḥīd* en *ma'rifat* [1]) de kritiekste kwesties der mystiek, wie en wat Allah in wezen is. Duidelijk geformuleerd, of slechts aangeduid, is eigenlijk aller conclusie, dat er niets is dan Allah en alles één met Hem is. Dit wordt ook uitgedrukt in de formule: „kawoela-goesti." De van ketterij beschuldigde SEH SITI DJENAR, al. LEMAH ABANG [2]), trekt de uiterste consequentie van deze opvatting en verklaart zichzelf ident met het eeuwige Zijn, dus eeuwig en onvatbaar voor den dood. Hij is de Javaansche al-Ḥallādj, wiens fout volgens de wali's niet in zijn leer gelegen was, maar in het feit, dat hij de hoogste waarheid ontsluierde (miak werana).

Het juiste, historische gehalte van deze dramatisch-bewogen samenkomst is zonder een apart, nauwkeurig onderzoek niet vast te stellen. Reden om te betwijfelen, dat in de 15e eeuw deze vragen de Javaansche gemoederen heftig bewogen, zijn er niet. Treffend is in ieder geval voor den inhoud der kawoela-goesti-gedachte, dat in de Lemah Abang-geschiedenis de twee extreme zijden ervan met volle kracht geäccentueerd zijn: de speculatieve zijde als de eenheid (katoenggalan) en goddelijkheid van alle Zijn, en de emotioneele van de, alle onderscheid en eigen persoonlijkheid uitwisschende, ecstase.

Op werkelijk historischen bodem staan we met het H. S. GUNNING [3]). Als hoogste ervaring in het stadium der *ḥaḳīḳa* wordt fol. 43*a* de ontmoeting van dienaar en Heer beschreven. Fol. 49*a* heet deze ervaring van de eenheid met God: het onderduiken in de verheven schoonheid van Zijn wezen, nog juister, het stadium der *ma'rifa*. Historisch en psychologisch

---

1) Dit drietal in zijn onderscheiden beteekenis komt veel voor in de primbons. B.v. Pr. nº. 78 (en daarvan die uit Soemedang p. 8), waar *īmān* = „panarimaning roh" (innerlijke aanvaarding, vertrouwen), *tawḥīd* = „pamanggih ing roh" (innerlijke ontmoeting n.l. met den Heer), *ma'rifa* = „paningal ing roh" (het innerlijk aanschouwen). In de Pr. Malang Joeda H. 3, p. 5 heeten ze de drie „titipan" des menschen, d. w. z. de hem door Allah toevertrouwde gaven. De discussie der wali's erover komt in Pr. Malang Joeda F, p. 101 v.v. onder den titel „tèkad wali" bijna in dezelfde bewoordingen voor als in de door RINKES geciteerde bronnen. Er is dus een vaste litteraire traditie over.

2) Alle Jav. geschriften, die het over hem hebben, toonen een merkwaardige predilectie voor hem.

3) Zie fol. 43*a* en 49*a* en de vertaling beneden.

is de kawoela-goesti-gedachte dan ook de Javaniseering van de Moslimsche *maʿrifa*.

Boven hebben we er reeds op gewezen, dat bij Ḥamzah en Shams al-Dīn dezelfde formuleering op Maleischen bodem te vinden is. Den *tawḥīd* formuleert Ḥamzah in de woorden: „hamba dan Toehan tiada berbeda" [1]) en Shams al-Dīn spreekt van: „bersoeatoe hambanja dan Toehan", zoodat in werkelijkheid alleen het absolute Zijn (*wudjūd muṭlaḳ*) is [2]). De mogelijkheid bestaat dus ook, dat van hen uit, de terminologie naar Java gekomen is.

Het zou ondoenlijk en verwarrend zijn, de vele aspecten en gedachten-milieu's, waarin de kawoela-goesti in de Javaansche geschriften voorkomt, te beschrijven. Waar sprake is van *tawḥīd* en *fanā'* of van *maʿrifa*, hetzij als vierde in de rij van *sharīʿa* etc. of als derde der „titipan's", van de volmaakte kennis (kawroeh sampoerna of sedjatining ilmoe), van de wijze, waarop de volmaakte mensch zijn eigenlijke wezen realiseert, van de onafgebroken *ṣalāt* als de ware Godsvereering d.w.z. niet als daad, maar als toestand, van de werking van den *dhikr* etc. etc.; het valt alles samen in „pamor ing kawoela-goesti." Al deze gedachtenreeksen doorkruisen en doordringen elkaar. Meestal ordeloos en springerig. Men bracht de, aan de Arabische mystiek ontleende, brokstukken niet in geordenden samenhang, omdat niet de gedachte, maar het gevoel ze verbond. Zij gaven een aperçu, een visie, een gevoel van de hoogste kennis, de verborgenste werkelijkheid en dat bevredigde een diep gevoelde behoefte. Gevoel en „Ahnung" van de eenheid van alle Zijn doortrekt daarom deze gedeelten met een mystischen adem en hypnotiseert de geesten. Er wordt eindeloos geredeneerd en uitgeplozen, maar toch blijft het denken vaag, hetgeen nog in de hand gewerkt wordt door den tembang-stijl. Dit komt sterk uit in de voor de Moslimsche mystiek centrale vraag, of ook in de eenheid de menschelijke persoonlijkheid als iets eigens en zelfstandigs bewaard blijft. De dualiteit wordt vaak expreselijk gehandhaafd, maar de identiteit wordt even goed beleden, en men voelt achter alles, dat de neiging tot het laatste het sterkst is. De verschillende restricties, waardoor de Mos-

---

1) Cod. 3374, p. 36 v.v..
2) Cod. 1332, fol. 20*b*.

limsche mystiek aan de laatste consequentie heeft getracht te ontsnappen, komt men telkens tegen. Dit zwevende is natuurlijk in alle hoogere, eenigszins speculatieve mystiek te constateeren. We hebben dat, om op Indonesisch gebied te blijven, bij de bespreking van de N. Sumatraansche mystici gezien. En toch is er een subtiel onderscheid. Er schuilt in onze Javaansche geschriften een denken achter, dat minder scherp gericht en geschoold is. Het besef van de probleemstellingen, die oorspronkelijk aan de restricties ten grondslag lagen, is niet klaar en bewust. Het is meestal niet meer dan een reproduceeren van traditioneele formuleeringen. De dogmatische afweer, die er oorspronkelijk in vastgelegd is, wordt genegeerd. Eer suggereert de affiniteit, die deze formuleeringen hebben met de eenheidsmystiek, den Javaansche mijmeraars het gevoel van de eenheid, dat hun boven alles lief is [1]). M. a. w. hoe dicht de uitlatingen elkaar ook raken of zelfs, al zijn ze gelijkluidend, vergelijkt men de geschriften van de Sumatraansche mystici met de Javaansche, dan is er bij de laatste een minder gevormd en zwakker Mohammedaansch bewustzijn. Het betreft hier natuurlijk nuances, maar die zijn vaak het belangrijkst voor de karakteristiek.

Eenige specimina van de kawoela-goesti-gedachte mogen hieraan nog toegevoegd worden ter verduidelijking.

Hoe allerlei gedachtenmotieven dooreenwerken, blijkt in één der Soeloek's. De „eenheid" is de uitwissching van de tweeheid van Heer en dienaar. De dienaar heeft geen eigen staat meer, hij is zonder eigen handeling en attribuut [2]). Hij keert tot zijn oorsprong terug [3]). Na tot het schouwen gekomen te

---

1) Dit past natuurlijk niet op alle geschriften, maar in geschriften als de Tjenṭini ligt de zaak psychologisch zeker zoo.

2) Cod. 1795, p. 177:

poendi ingkang aran tokid
apan toenggal kadjatinja
paleboeran ing rorone
goesti lawan kawoela.

. . . .

Kawoela ikoe tan ana.
pandjeneng (= *maḳām*) ing kawoela
sedjati-djatine soewoeng
tanpapolah tanpatingkah.

3) Ib. p. 164: padjal poelihan.

zijn, is zijn vereering onafgebroken, zijn spreken wijkt af van het gewone, hij geraakt tot niet-zijn [1]). Denzelfden toon hoort men ook in de primbon's [2]). De Tjenṭini, dat door en door Javaansche werk, waarin alles in een eigen mystiek waas gehuld wordt, laat tonen doorklinken, die aan het oude Hindoesche verleden herinneren, ook al is de verdere terminologie, en gedeeltelijk eveneens de geest, van Mohammedaanschen oorsprong. De dubbele beteekenis van „dienaar" en „ik" voor „kawoela" speelt b.v. door de uitspraak van AMONG RAGA, den hoofdpersoon, waar hij zegt dat er tusschen „kawoela" en „andika" geen verschil is [3]). De ware Moslim is een belijder der eenheid, waarin geen heer en dienaar meer is [4]). De ware Allah (sedjatining Allah) is het Eéne (sidji), boven alle tijd (doeroeng en oewis), getal, ruimte, affirmatie en negatie (napi en isbat), zijn en niet-zijn (modjoed en soewoeng) uit geheven. Hij alleen is het Eéne in zijn totaliteit (liré sidji déwé déwéké pribadi) [5]). Hier komt een juist begrip van het speculatieve pantheïsme aan het licht en aan de beschrijvingen kan men het werkelijke interesse bespeuren [6]).

Voor kawoela-goesti wordt het beeld van het huwelijk (ḍaoep)

---

[1]) l. c.: ingkang sampoen awas
sembahe tan ana kari·
sebdane amoerang dalan
. . . .
pamoedjinira naderwili
wekasan noranana.

„sebdane amoerang dalan" bedoelt natuurlijk hetzelfde als wat de Ar. mystici *shaṭaḥāt* noemen.

[2]) Pr. Malang Joeda H. 3, p. 4 wordt *tawḥīd* verklaard als: pangleboeran ing rorone goesti kalawan kawoela, toenggal sapolahira.

[3]) Zang 22.

[4]) Zang 64, vs. 190 v.v..

[5]) Zang 64, vs. 225 v.v..

[6]) De aard van de Tjenṭini is hieruit o. a. te kennen, dat een beschouwing als deze onmiddellijk volgt op een nadrukkelijke aanbeveling van de boven p. 64 opgesomde fiḳh-compendia en kalām-handboekjes en op een aanprijzing tot navolging der vier ratoe's (imām): Sapingi, Kambali, Maliki en Kanapi. Vergelijkt men dit weer bij de geschriften van ḤAMZAH of bij de op ABD AL-RA'ŪF teruggaande primbons, dan treft, dat deze, ook al bevelen zij fiḳh en kalām aan, ze duidelijk onderscheiden van hun mystieke leer. Voor het minder scherp gerichte en ontwikkelde Moh. bewustzijn van de bespiegelaars in de Tjenṭini, is alle stof of autoriteit van godsdienstige origine draagster van een mystischen inhoud.

gebruikt [1]), hetwelk de Arabische mystiek niet kent. Een beeld ervoor, waarin zich, afgezien van alle speculatie, alleen het heimwee van den mensch naar zijn ware tehuis uitspreekt, is dat van de vrouw, die ver weg is gegaan en naar huis, naar haren heer, terug wil. De vermenging van dienaar en Heer wordt ook voorgesteld als een doordringing van 's menschen wezen, eigenschappen en daden met de goddelijke aequivalenten daarvan of als een vereeniging daarmee [2]). Of in hetzelfde verband ook als een stijgingsproces in de *fanā'*, in den zin van zelfontlediging. Het is een stijgen van de „pana ing apngal" door de „pana ing sipat" naar de „pana ing dat", naar gelang waarvan de „kawoela" ontledigd wordt van eigen daden, attributen en wezen. Alleen Allah is het, die handelt, leeft, weet enz. en. is [3]).

In allerlei beelden wordt de handhaving van het wezensonderscheid tusschen God en mensch, met vollen nadruk op de eenheid, uitgewerkt. In één der primbon's [4]) wordt b.v. deze eenheid vergeleken bij het onderdrukt worden van maan of sterren door dc overheersching van het zonnelicht (kanḍih woelan lintang karahinan déning srengéngé). In een, aan ABDʿ AL-RAʾŪF ontleende, passage [5]) wordt dan ook uitdrukkelijk gezegd, dat de mensch bij het schouwen des Heeren [6]) niet God wordt, maar in Allah's Zijn is [7]). Er zijn passages te over in de primbon's, waar deze onderscheidingen niet zorgvuldig in acht genomen worden, maar hier is een meer geschoolde geest merkbaar, die zich werkelijk inspant om de eischen der orthodoxie te eerbiedigen. Uit de beschrijvingen blijkt duidelijk, dat de eenheid alleen naar de ecstatische ervaring genomen wordt

---

1) Zang 153.

2) Zang 154, vs. 16, 17:

boedi kapandjingan dat sipat ing Widi
lawan apengaling Hjang,
poenikoe woring kawoela goesti
toenggil edat lawan toenggil sipat
lawan toenggal apengalé.

3) Cod. 1795, p. 61; Tjenṭini, Zang 36; Pr. Tjerbon nº. 86, p. 19.

4) Pr. Tjerbon nº. 86, p. 2.

5) Ib. p. 6, 7.

6) „awas ing pangeran". Met „waspada" ook meestal de vertaling voor: maʿrifa.

7) anging ora dadi Allah, tetapi ing anane Allah taʿālā.

en de beelden door die ervaring geïnspireerd zijn. Men *voelt* zich geheel „Heer" en vergeet den mensch. Het zijn van den mensch is als van alle kanten geschud door den wind[1]) of als een stroom, waarvan de omdijking naar binnen is gestort[2]). Hij is geheel omvademd en overweldigd door de liefde des Heeren[3]).

De Soeloek Sèh Resi Drija[4]) vergelijkt de eenheid, waarin de tweeheid van kawoela en goesti toch blijft, met de „soewasa", die een mengsel is van rood koper (tembaga) èn goud (kentjana).

Dat de *dhikr* bij beschouwingen van dezen aard een groote plaats inneemt, is niet te verwonderen. Het is in de Mohammedaansche mystiek één der krachtigste middelen om tot opgaan in de Godheid te geraken. De groote invloed der *ṭarīḳa's* treedt hierbij aan 't licht[5]). Tijdens den *dhikr* wordt men als was (malam), die verbrandt en verdwijnt (sirna)[6]). De meer geraffineerde bedenksels in verband met de verschillende, bij den *dhikr* gebruikelijke formules, zooals b.v. dat men, wanneer men den naam Allah reciteert, telkens één der vier consonanten laat verdwijnen, om op deze wijze een opstijging langs de ladder van Gods *afʿāl*, *asmā*, *ṣifāt* en *dhāt* of langs dien van de *sharīʿa* etc. te verwerkelijken[7]), behoeven hier niet nader behandeld te worden.

Evenzoo wordt de *ṣalāt* uit dit oogpunt beschouwd. De ware *ṣalāt* is de onafgebrokene (*dā'im*), zoodat hij, die ze volbrengt,

---

1) woedjoed ing kawoela kaja katob ing angin.

2) kaja soemoer kalĕban ing sĕtoe.

3) *muḥīṭ* en „kanḍih kawiboehan dening sih Allah". Deze uitdrukkingen zijn nog precies dezelfde als die, waarin BONANG's geschrift deze ervaring gaarne kleedt. Eeuwenlang wordt hetzelfde herhaald.

4) p. 115.

5) RINKES o. c. p. 59—94 heeft den *dhikr* der Shaṭṭarijja uitvoerig behandeld. In ʿABD AL-RA'ŪF's Tanbīh p. 22 (H.S. Verz. Prof. SNOUCK HURGRONJE) heet hij *het* middel om tot „*tawḥīd*" te komen. Op gezag van AL-ḲUSHĀSHĪ's Simṭ almadjīd wordt op p. 27 gezegd, dat in den *dhikr* de hoogste *fanā'* wordt beleefd.

6) Pr. nº. 86: Soeloek Djati Lana, p. 31.

7) Pr. nº. 86 en daarvan de Tjerb. pr. uit Soemedang, p. 21.

Bij de Bataks gelden zij, die het „mardikir" geleerd hebben als ideaalmoslimsche geloovigen. Uitg. v. h. Bat. Inst. nº. 2, p. 18.

In de Tjenṭini Zang 62 wordt *dhikr* en allerlei ander reciet met den „prang sabil" gelijkgesteld.

altijd rein is door het licht des harten [1]). Hij vergeet alles, wordt overweldigd door het goddelijke, en opstijgende door de werelden der goddelijke geheimenissen, verkeert hij in gesprek met Allah [2]). De volmaakte *ṣalāt* is zoodanig, dat men niet naar het gedeelde, maar naar het ééne Zijn ziet [3]). De groote plaats, die de *ṣalāt* evenals de *dhikr* in de magico-mystische bespiegelingen inneemt, wordt later belicht [4]).

Opzettelijk hebben wij de weerspiegeling van de ervaring der ecstatische eenheidsbeleving in de Javaansche mystiek, in haar directen vorm, eenigszins geïsoleerd besproken, om een indruk te geven van de reëele gevoelsmotieven, die alles doortrekken, en van de slingeringen van het denken, die hiermee vanzelf gepaard gaan. Hiermee is nog maar een kleine, hoewel zeer voorname trek van het beeld geteekend. Om een indruk te

---

1) Tjenṭini: Zang 7.

2) Ib. Zang 41 en hetzelfde: Niti Mani, p. 191. De termen, waaraan de verklaring wordt vastgeknoopt zijn: ikram, mikrad, moenadjat en toebadil. De uitleg in de twee geschriften komt op hetzelfde neer. Alleen heeft de Niti Mani i. p. v. „toebadil" (= Ar. *tabādul*) „tabatoel" en heeft, blijkens de vertaling: „ngentèkaké", aan *baṭala* gedacht. De Tjenṭini vertaalt: „toebadil" zeer juist met „kagantèn". In zuiver Ar. vorm worden deze termen besproken in den Pr.: Kitāb Bajān Alif, p. 2 v.v.: *iḥrām* is het zien door middel van Allah (*ru'ja billāh*), zoodat Allah *nāẓir* en *manẓūr* is, want de profeet heeft gezegd: *ra'ajtu rabbī birabbī*. *Munādjāt* bet. het reciteeren door middel van Allah (*ḳirā'a billāh*), want Hij is de *ḳāri'* en *maḳrū'*. *Mi'rādj* beteekent, dat de mensch met zijn blik door alle stadia van het gemanifesteerde en ongemanifesteerde Zijn dringt tot aan zijn eigen oorsprong, de *aḥadijja*. *Tabādul* is de vervanging van ons eigen zijn door dat van Allah, want Hij is de Eenige, die waarlijk is.

3) Pr. Wonojoso, p. 52. Dit komt voor in een reeks van sampoernan's: de sampoernane *tawḥīd*, *-ma'rifa*, *-shahāda*, *sakāra*.

4) Behalve een mystiek verinnerlijken en verallegoriseeren van de *ṣalāt*, komt ook wel voor de verwerping ervan als ritueele plicht. In de eerste plaats is Sèh Lemah Abang hierom weer bekend. *Salāt* en *dhikr* zijn hem geen gebod van Allah, maar van de lagere menschelijke rede (boedi). Elke ademhaling is een *ṣalāt* voor wie zichzelf als God kent. Hij maakt daarom zelfs de ritueele *ṣalāt* bespottelijk; T. B. G. 55, p. 106 v.v..

Among Raga in Tjenṭini Zang 42 slaat den bekenden toon aan, dien we b.v. bij Ḥamzah hebben ontmoet, dat men in den staat van ecstase (madjenoen maring Hjang Agoeng) zich buiten de wet mag stellen (mantjal saking sarèngat) en dat men daarom ibn Ḥadjar aldus mag uitleggen:

tark al-ṣalāt wādjib
walṣalāt sunna.

geven van de Javaansche mystiek, moet ook, wat men met een weidschen naam de speculatieve zijde zou kunnen noemen, naar voren gekeerd worden, ook al doordringen het speculatieve en emotioneele elkaar wederzijds. Wie voor den eersten keer de in de geschriften opgehoopte stof overziet, wordt afgeschrikt door de abstruse en verwrongen wegen, waarlangs hier de eenheidsgedachte benaderd wordt. Als een obsessie doortrekt ze de eindelooze reeksen van identificaties en correspondenties, die in elken primbon in allerlei variaties terugkeeren.

We zijn echter in het bezit van een Javaansche poging om eenheid in den bonten stroom der mystieke traditie te brengen. We vinden die in „Serat Wirid", in 1850 door RANGGA WARSITA op schrift gesteld [1]). In den „Primbon Poerworedjo" en de „Niti Mani" [2]) komen groote brokstukken daarvan voor. We wezen daarop reeds in het vorige hoofdstuk, evenals op het feit, dat alles teruggaat op een Midden-Javaansche traditie, zoodat hier het syncretisme van Hindoesche en Moslimsche elementen duidelijk uitkomt. Allerlei mystieke aperçu's worden hier toegeschreven aan de wali's in den vorm van leeringen (wedjangan's). Zij hebben ze weer van SOENAN NGAMPEL. Onder DEMAK, PADJANG en MATARAM zijn er telkens acht wali's of Panembahan's geweest, die deze leeringen bewaarden en verder overleverden. Soeltan AGOENG heeft ze tot één verzameld. Ze heeten alle ontleend aan uittreksels (noenoekilan) uit *kitab tasawoep* en dienen zich aan als verklaring van des Heeren woord tot Mozes, dat de mensch de openbaring van het goddelijk Wezen is. Evenzoo stemmen ze met de gnosis van profeten en heiligen uit den ouden tijd overeen. Hun eigenlijke inhoud ging weer verloren, omdat iedere goeroe, die ze verwierf, ze op zijn eigen wijze verbreidde of velen slechts de *middelen* (prabot) tot de ware gnosis onderwezen. KIJAHI AGENG MOEHAMMAD SIRROLLAH ING KEDOENGKOL heeft ze weer bestudeerd en geordend [3]). Iets later heet alles de geheimleer, door MUHAMMAD in ʿALĪ's linkeroor

---

[1]) 4e druk bij Albert Rusche & Co. 1916.

[2]) Geschreven door RADEN MAS ADIPATI ARJA SOEGANDA, regent van Pasoeroean. Verschenen in 1908 bij denzelfden uitgever.

[3]) Serat Wirid, p. 1—9. Cf. SCHRIEKE: o. c. p. 60 v.v. en 74 v.v., waar hij twee dezer leeringen ook behandelt. Herhaling is in dit geval geen bezwaar, daar ik ze uit een geheel ander oogpunt bespreek.

gefluisterd [1]). De grondslag is, behalve den Koran, de *ḥadīth*, de *idjmāʿ* en de *ḳijās* [2]). De twee eerste woorden worden goed verklaard, maar aan die van de twee laatste kan men constateeren, hoe alles hier binnen een eigen Javaanschen kijk is gedrongen, waarin alles wordt gezien als een middel om het volmaakte weten en het volmaakte leven te openbaren. *Idjmāʿ* heet te beteekenen het corpus van leeringen der wali's en *ḳijās* omvat het onderricht der geleerden (para pandita).

De eerste wedjangan staat op naam van SOENAN GIRI en heet de „wisikan ana ning dat", d. i. de openbaring van het Zijn van de *dhāt*. Zij luidt: „In werkelijkheid bestaat geen enkel ding, omdat, toen het Ledig er nog was, er nog geen enkel ding bestond. Het eerste was Ik. Er is geen Heer dan Ik, het ware hoogheilige Wezen, Mijne eigenschappen omvattend, aan Mijne namen participeerend, in Mijne werken zich manifesteerend" [3]).

De nadere uitleg, die gegeven wordt, luidt, samenvattend weergegeven, aldus: Ons eigen leven is het Ik, dat spreekt: er is geen Heer dan Ik, daar het is betrouwd met de bewaring van het geheimenis van den Verhevene. Het omvatten der eigenschappen slaat op onze eigen eigenschappen, daar ze in werkelijkheid door de eigenschappen van den Schoone beheerscht worden. De namen, waaraan het Wezen deelneemt, zijn ook onze namen, die in werkelijkheid voor de namen van den Geweldige te houden zijn. Zoo zijn de werken onze eigen werken en gedragingen, daar deze eigenlijk de werken van den Volmaakte verduidelijken [4]).

Ter verklaring wordt hieraan dan nog toegevoegd, dat de verhouding van *dhāt* en *ṣifāt* is als die van honing (madoe) en

---

1) p. 12.

2) p. 23.

3) p. 12: Sedjatine ora ana apa-apa, awit doek maksih awang-oewoeng doeroeng ana sawidji-widji. Kang ana dingin ikoe ingsoen. Ora ana pangeran amoeng ingsoen sadjatining dat kang amahasoetji, anglimpoeti ing sipatingsoen, anartani ing asmaningsoen, amratandani ing apngalingsoen.

„anglimpoeti" is Arab. *muḥīṭ*. Het woord komt telkens voor in de Indonesische mystiek. Bij ḤAMZAH en NŪR AL-DĪN (cf. Cod. Mal. 2016, p. 76 en 22 en Tabjān p. 100 of Cod. 1960, p. 91) is „melipoeti" de vertaling voor *jaḥwī* of voor *muḥīṭ* bij de vertaling van S. 41 : 54: *wakāna Allāh bikull shaiʾ muḥīṭ*.

4) p. 24 v.v.. Ik citeer, waar mogelijk, de Serat Wirid, omdat die het gemakkelijkst toegankelijk is.

zoetheid (manis), onscheidbaar. Die van *ṣifāt* en *asmā'* is als die van zon en stralen. Die van *asmā'* en *afʿāl* als die van iemand, die zich spiegelt en zijn spiegelbeeld. In de werken komt de *dhāt* tot uiting; ze zijn de „wahana ning dat", zooals zee en golven. Dat het hoogste Wezen in ons (gesang kita) gelegen is, blijkt daaruit, dat de *dhāt* door onze oogen ziet, door onze ooren hoort, door onze neus ruikt en de geheimenissen zelfs door ons gevoel ervaart. Allah in Zijn openbaarheid en verborgenheid (lahir en batin of wahja en djatmika) bevindt zich in ons, want het wezen des menschen is ouder dan de eigenschappen Gods, omdat de *dhāt* eeuwig, zonder begin of einde is en zich van eeuwigheid af in ons zijn bevindt (kahanan kita). Daarentegen zijn de eigenschappen, evenals het zijn der wereld, geworden (anjar) [1].

De beschouwing, die ons hier geboden wordt, is geen onbekende. Het is een ietwat vage, blijkbaar op herinnering steunende, weergave van bekende gedachten uit de Arabische mystiek, zooals b.v. dat in de kennis van Wezen, eigenschappen, namen en werken Gods de volmaakte kennis besloten ligt, terwijl de weg hiertoe de zelfkennis is. Aan de beelden, die hier voor de verhouding van *dhāt* en *ṣifāt*, *ṣifāt* en *asmā'*, *asmā'* en *afʿāl* gebruikt worden, is ook te merken, dat hier op grond van geheugendata eenigszins gewijzigde combinaties worden gevormd. De beelden dienen anders altijd voor de verhouding van God en wereld (als Zijn emanatie) in 't algemeen. Als preludium op de zeven volgende, schetst deze eerste leering even in algemeene trekken de verhouding van Wezen en wereld en van Wezen en mensch. Men zou deze en de volgende „wedjangan" de „ingsoen-leer" der Javaansche mystiek kunnen noemen. Het leidend motief bij alle, het middelpunt der vaak confuse gedachte, is dat „ingsoen" (Ik) het innerlijkst Mysterie, de alles dragende en omvattende Werkelijkheid is. Het typeerende is, dat er een fijn spel gespeeld wordt met de dubbele beteekenis van „ingsoen" d.i. God en de mensch als zichzelf bewust wezen. In de Niti Mani [2]) wordt het ook duidelijk uitgesproken, dat „ingsoen" de beteekenis heeft van „akoe", zoowel in den zin van „goesti" als van „kawoela". Dat

---

1) p. 26.
2) p. 108.

geeft een evasief en daardoor tevens suggestief karakter aan de redeneering.

De kern ervan is gelegen in de uitspraak: „ora ana pangéran anging ingsoen". Dit is de vertaling van S. 20:14: *lā ilāha illā anā.* Onder de verschillende soorten of reeksen *shahāda's*, die er in mystieke geschriften voorkomen, is vooral de trias: *shahāda muta'awwila*, *mutawassiṭa* en *muta'acchira* frequent [1]). S. 20 : 14 heet in deze reeks wel de *muta'awwila* [2]). Gelijk we zien zullen, keert ze met kleine variaties in de andere wedjangans terug. Daarnaast, b.v. in de zevende en achtste, fungeert als tweede pijler de *ḥadīth ḳudsī: al-insān sirrī wa anā sirruhu* of de voor *ḥadīth ḳudsī* uitgegeven goddelijke uitspraken over de heiligdommen (*bait*, malige), door Allah in den mensch opgericht [3]).

De Javaansche mystiek heeft in deze ingsoen-leer het duidelijkst en het meest karakteristiek haar eigen aard uitgewerkt. De grondgedachte, de identiteit van God en het ware wezen van den mensch, is het erfgoed, dat met de pantheïstische mystiek in Indië is gekomen. We hebben dat bij onze bespreking van de *Wudjūdijja* [4]) gezien. Daarbij is o. a. gewezen op het geheimenis, dat SHAMS AL-DĪN [5]) aldus uitdrukt, dat in den mensch Allah's eigenschappen verborgen zijn en men, aangezien *dhāt* en *ṣifāt* in wezen 't zelfde zijn, kan zeggen, dat de mensch Allah is en omgekeerd. De sluitsteen van de redeneering is hier dan ook: „Allah itoelah akoe". Wanneer men dit naast de aan SOENAN GIRI toegeschreven leer legt, springt de gelijkheid dadelijk in 't oog.

Achter de heiligen-leeringen schuilt de grondgedachte van het Arabische werk, den *Insān Kāmil*, dat zulk een grooten invloed heeft gehad in den Archipel en waarnaar in dit verband ook telkens verwezen wordt. Door de identiteit van God en mensch is het Ik de „volmaakte mensch" in potentie. In

---

1) Cod. Mal. 1332. fol. 2*a* en 30*b*.

2) Pr. n⁰. 89, p. 82. In Cod. Mal. 1332 wordt het eenigszins anders opgegeven: de *shahāda muta'awwila* is daar: *lā ilāha illā huwa.*
De *mutawassiṭa* luidt: *lā ilāha illā anta*, en de *muta'acchira* is tweeledig n.l.: die van den profeet: *ashhadu an lā ilāha illā Allāh wa annī rasūl Allāh* en die der *saḥaba* d. i. de gewone.

3) Cf. SCHRIEKE o. c., p. 74 en beneden p. 97 v.v..

4) Cf. Hoofdstuk III.

5) Cod. Mal. 1332, fol. 18*a* v.v..

hem ligt het goddelijk wezen in al zijn emanatiefasen, en dus ook de wereld en haar ontplooiing als een onontloken knop verborgen [1]). Alles in hemel en op aarde vindt zijn plaats in het innerlijk van den mensch en is slechts een fijne toespeling op en weerspiegeling van de organisatie daarvan. De *Insān Kāmil* drukt dit uit op deze wijze, dat de volmaakte mensch is „*muḳābil lilḥaḳḳ walchalḳ*" [2]), daar hij een zuivere spiegel van het Al is. ḤAMZAH FANṢŪRĪ knoopt overeenkomstige gedachtenreeksen vaak vast aan de bekende uitspraak uit de honderd spreuken van ʿALĪ: *man ʿarafa nafsahu faḳad ʿarafa rabbahu.* [3]) De bezinning van den mensch op zijn ware wezen

---

[1]) Tjenṭini Zang 155 spreekt het omvat-zijn van God en wereld in den mensch duidelijk uit in de volgende beschrijving van de ware kennis (sedjati-djatining ngèlmoe):

edaṭ ing Hjang edat kita
sipat ing Hjang sipat kita
asma ing Hjang asma kita.
apengal ing Hjang apengal kita.
sekaṭah ing bangsa lemboet
malekat belis laknat
inggih kita.
sekaṭahing kang maoedjoed
ing akasa boemi pala (d. i. patala)
sapengisor sapenginggil
langgeng ing Hjang langgeng kita
moerah ing Hjang moerah kita.
sih ing Hjang sih kita
doenja pon inggih kita.
swarga naraka gih kita
sedaja inggih kita.

Duidelijker en sterker kan het niet.

Op de *shahāda muta'awwila* zal ook wel slaan de „sadat kawitan toenggal" uit Pr. nº. 89, p. 63, waar de identificatie tusschen mensch en heelal iets nader gespecifiëerd wordt: „ashadoe boemi badankoe, langit njawakoe, lintang rohkoe, woelan paningalkoe, dat njat moesna ilang katoet ragakoe pisan".

[2]) o. c. dl. II, p. 44. *De* volmaakte mensch is bij dezen auteur Muhammad, maar de andere gedachte werkt er doorheen.

[3]) Cf. WENSINCK: The book of the Dove, p. LXVIII nt. 3. De populariteit van dit gezegde is bekend. Op de uitwerking hiervan nog in te gaan, verbiedt de ruimte. Er zij alleen op gewezen, dat naast de orthodoxe verzachting: *man ʿarafa nafsahu bilfanā' faḳad ʿarafa rabbahu bilbaḳā'* (cf. de Tanbīh van ʿABD AL-RA'ŪF, p. 9 v.v. en de Asrār al-insān van NŪR AL-DĪN, fol. 189) er in orthodoxe kringen ook een parafrase van gegeven wordt, die in terminologie geheel overeenstemt n.l., dat de mensch Allah's wezen, eigen-

is tevens de ontplooiing van het Zijn uit verborgenheid tot openbaarheid. Op deze gedachte berusten in de Javaansche geschriften de tallooze identificaties en correspondenties van 's menschen lichamelijke en geestelijke organisatie met de in het proces der wereldwording ontstane dingen, de parallelie, die er geconstrueerd wordt tusschen de embryonale ontwikkeling of den stervensgang van den mensch en de emanatie of involutie van het goddelijk Zijn in zijn verschillende fasen. Dat wordt natuurlijk lang niet altijd zuiver gevoeld. Menigmaal in de primbons, wanneer brokstukken van deze gedachten worden medegedeeld, verliest men zich blijkbaar in de bovenopliggende geheimzinnigheid, die de dorst naar kennis al bevredigt, of in een klinkklank van woord-associaties, maar de oorspronkelijke zin is toch daar te zoeken.

Het echt Javaansche in de ingsoen-leer is gelegen in de eindelooze variatie, waarop de ééne monotone grondgedachte wordt benaderd; en in de fijne, gewilde dubbelzinnigheid, die in „ingsoen" is uitgedrukt. Het zijn grillige, ongeacheveerde arabesken om een hoofdmotief, geen eigen groote gedachtenlijnen. De verwarde wijze, waarop de gedachte wordt uitgewerkt en geïllustreerd, wijst er al op, dat er gewerkt wordt met slechts gedeeltelijk geassimileerde traditioneele kennis, met brokken herinnering, waaruit het gevoel der „eenheid" nog een schamel geraamte van redeneering tracht op te trekken. Dat men in al deze redeneeringen meent den eigenlijken Islam te geven, is niet iets specifieks, maar wel, dat het gedaan werd zonder de behoefte om de verhouding tot den geldenden Islam te bepalen, zooals we dat uit de Sumatraansche mystiek kennen.

Wanneer we nu nog eens terugkeeren tot de leer van SOENAN GIRI, valt het op, dat ze berust op noties of kennis van den *Insān Kāmil.* Ook daar keert telkens de gedachte terug, dat in

---

schappen en namen weerspiegelt (cf. Asrār-al i. pass.), maar de identiteits-conclusie wordt hier natuurlijk afgewezen.

In Jav. geschriften luidt het gezegde:

singsapa kang wroeh sarira
aprasasat ikoe jaji wroeh ing Widi.
(Tjenţini Zang 64, vs. 86 v.v.)

of: jen sira sampoen weroeh ing
djatiné sarira baki
sasat wroeh ing pangéran (Cod. Jav. 1795, p. 3.)

Gods wezen, eigenschappen, namen en werken het Zijn in al zijn vormen vervat is en dat de mensch in zijn wezen enz. daarmee correspondeert [1]). De namen: Verhevene (Ageng), Schoone (Elok), Machtige (Wisésa) en Volmaakte (Sampoerna) zijn de in de mystiek bekende aspecten van het goddelijk wezen *djalāl*, *djamāl*, *ḳahr* en *kamāl* [2]).

Uit een primbon [3]) blijkt ook, hoe nauw de *Insān Kāmil* en de ingsoen-leer met elkaar verband houden. Uitspraken van MUHAMMAD tot ʿABD AL-ḲĀDIR als: „Uw zijn is Gods zijn" (*wudjūduka wudjūd Allāh*), „Uw leven is Gods leven" (oeripira oerip Allah) en „de openbaring van het Wezen is Ik" (njataning dat ikoe isoen) heeten den *Insān Kāmil* tot bron te hebben.

Het voortdurend spreken van „gesang kita pribadi" als van den zetel van het Wezen en de aequivalent van het Ik, vindt zijn oorsprong natuurlijk in het feit, dat leven (*ḥajāt*) de eerste der zeven eigenschappen is. Want het leven is de allen omvattende eigenschap, die logisch de eerste moet zijn, om de andere mogelijk te maken [4]). Dat er evenwel wijdere gevoelens en gedachten aan verbonden worden dan deze scholastieke redeneering toelaat, is in deze mystieke sfeer vanzelfsprekend.

De tweede leering heet: „weḍaran wahananing dat" d.i. de verklaring (eig. ontplooiing) van de openbaringsvormen van het Wezen [5]). De bewoordingen zijn: „Voorwaar „Ik" ben de scheppende, almachtige *dhāt*, die de dingen vermag te scheppen, zoodat zij op hetzelfde oogenblik volmaakt zijn vanwege Mijn vermogen. Toen zijn de bewijzen Mijner werken gemanifesteerd, dienende als openbaring van Mijn wil. Eerst heb Ik den boom geschapen, geheeten „Sadjaratoeljakin", groeiende in de „ngalam ngadam makdoem adjali abadi". Daarna het licht, geheeten *nūr Muḥammad*. Vervolgens den spiegel, geheeten „mir'atoel

---

1) Cf. de eerste 6 cap. van bedoeld werk e.a..

2) Ib. cap. 24—26.

3) N°. 86 Pr. uit Soemedang, p. 5.

4) Dit is de gewone dogmatische redeneering, die ook in mystieke geschriften dienst doet. Cf. b.v. Asrār al ʿārifīna (H.S. Prof. SNOUCK HURGRONJE) p. 27: maka ḥajj dikatakan pertama, karena djika tiada ḥajj, sekalian sifat ini tiada berkawn.

5) wahana is eig. voertuig, maar er wordt in deze materie altijd mee bedoeld dat, waarin iets van de *dhāt* vervat is.

kaja'i". Daarna den geest, geheeten „roh ilapi". Daarna het licht, „kandil" geheeten. Vervolgens de parel, „darah" geheeten. Dan het verheven scherm, „kidjab" geheeten, dat als verhulling voor Mijn majesteit dient" [1]).

Deze leering, aan SOENAN TANḌES [2]) toegeschreven, somt een aantal gegevens op van de fantastische populaire kosmogonie van den Islam [3]). Deze is op zichzelf al een bonte lappendeken, waarvoor zoowel Koranische gegevens als data uit de verschillende cultuur-milieu's, waarmee de Islam in aanraking kwam, gebruikt zijn. Zoowel de *nūr Muḥammad* als de wereldboom, de *shadjarat aljaḳīn*, gelden daarin als de eerste scheppingsdaad Gods. Gelijk ook in den uitleg van onze leering staat vermeld [4]), zit het licht van MUHAMMAD in de gestalte van een witten pauw op dezen boom. De *mir'at al-ḥajā'*, de spiegel der schaamte, is het voorwerp, waarin de pauw keek en toen uit schaamte zich vijfmaal prosterneerde. De *ḳandīl* is een juweelen licht, waarin MUHAMMAD in zijn praeëxistentie in de ṣalāthouding verbleef. De *darah* is de *durrą al-bajḍā*, de witte parel der Moslimsche kosmogonie, die ook als de oer-substantie der wereld geldt [5]). De *ḥidjāb's* spelen bij het wereldontstaan een groote rol als beeld voor de afdalende gradatie van het Zijn.

---

1) Serat Wirid, p. 27: Sadjatine ingsoen dat kang moerba misésa, kang koewasa anitahaké sawidji-widji, dadi paḍa sanalika sampoerna saka ing kodrat ingsoen. Ing kono woes kanjatahan pratanḍane apngal ingsoen minangka boeboekaning iradat ingsoen. Kang ḍingin ingsoen anitahaké kajoe, aran sadjaratoeljakin, toemoewoeh ing sadjroning ngalam ngadam makdoem adjali abadi. Noeli tjahja, aran noer Moehkamad. Noeli katja, aran mir'atoel kaja'i. Noeli njawa, aran roh ilapi. Noeli damar, aran kandil. Noeli sosotja, aran darah. Noeli ḍingḍing djalal, aran kidjab, kang minongka warananing kalarat ingsoen.

2) Wordt hiermee SOENAN NGAMPEL bedoeld? Tanḍes is Gresik. Van SOENAN NGAMPEL wordt verteld, dat hij te Gresik landde. SCHRIEKE, o. c., p. 25, nt. 2.

3) Hoeveel hiervan in den Archipel is doorgedrongen, kan men zien in AL-RANĪRĪ's: Bustān al-Salaṭīna (boek VII), in 1899 in Singapore gedrukt, zijn Asrār al-insān en ook uit de populaire Sariboe Masa'il (Cod. Mal. 1960, Cat. JUYNBOLL, p. 264). Wij wezen hierop boven in hoofdstuk III reeds. Ook in de primbon's staan telkens brokken hiervan. Cf. b.v. nº. 89, p. 109 v.v., waar ook een verband met de martabat's gelegd wordt. Cf. ook: M. HORTEN o. c., p. 5 v.v..

4) p. 28.

5) Cf. b.v. Insān Kāmil II, p. 58.

In den naderen uitleg [1], die van al deze termen gegeven wordt, wordt deze bonte verwarde mythologie nog eens extra verward, doordat er in deze „eerste dingen" een gradatie wordt aangebracht. Men bedoelt daarmee de talrijke „eerste" gewrochten bij het ontstaan van de wereld voor te stellen als parallelen en symbolen van de zeven stadia, waarin het goddelijk Zijn zich openbaart, en van den mensch naar zijn lichamelijke en geestelijke organisatie. Deze allegoriseeringsmethode is uit de Arabische theosofische litteratuur (vgl. IBN ʿARABĪ en AL-DJĪLĪ b. v.) overbekend. Het Javaansche in deze leering is alleen, dat deze dingen juist zóó geïdentificeerd worden en dat de vereenzelviging dezer drie complexen: het goddelijk Zijn, de mensch in zijn onderdeelen en de kosmogonische „principia", veel ondubbelzinniger geschiedt.

Een andere trek, die nog in den uitleg voorkomt, is de Hindoe-Javaansche terminologie, welke de verwarring en de dubbelzinnigheid nog vergroot. Maar juist deze dubbelzinnigheid suggereert met nieuwe kracht de wezenlijke eenheid. Tevens levert zij een bewijs, dat we hier speculatie uit een sterk levend Javaansch centrum voor ons hebben.

De *shadjarat al-jaḳīn* is de ware boom (kadjeng sadjati), die in de wereld van het eeuwige, oneindige, niet-zijnde Niet-zijn (ngalam ngadam makdoem adjali abadi) d. i. de „djagad sonjaroeri" groeit. Het is het ware, absolute Zijn of ook het wezen der ziel (atma) in haar hoogste beteekenis als draagster (wahana) der *aḥadijja*.

Zoo gaat het de reeks der in de „wedjangan" genoemde dingen langs, die in afdalende volgorde de dragers zijn van de *waḥda*, de *wāḥidijja* [2]) en de verdere martabat's, doch tevens ook het ware licht, de ware „pramana", „soekma", „angenangen", „boedi" en het ware lichaam (djasad), alle namen voor 's menschen geestelijk zijn in zijn gradaties. Binnen deze leer, waarvan eigenlijk de *nūr Muḥammad* (of wat menigmaal hetzelfde is, de *rūḥ iḍāfī*) het middelpunt is, wordt de zevendeeling dus nog eens herhaald. Dat is geheel in overeenstemming met de Arabische mystiek, daar de *nūr M.* als de oer-

---

[1]) p. 28 v.v..

[2]) Zoo te lezen i. p. v. aḥadijja met P. Poerw. p. 29 en Niti Mani, p. 110.

materie, waaruit alles gevormd is, ook gezien kan worden als de samenvatting der verschillende graden.

Evenals al deze dingen een bepaalde uitingsvorm zijn van het absolute Zijn, wordt in de redeneering de band ook vastgehouden tusschen de verschillende graden van het menschelijk bewustzijn en de „atma", het bewustzijn in zijn hoogste wezen, doordat het licht de „sifating atma", de „pramana" de „asma ning atma", de „soekma" de „apngal ing atma", de „angenangen" de „emban [1]) ing atma", de „boedi" de „wiwara [2]) ning atma" en de „djasad" de „sasanḍangan [3]) ing atma" wordt genoemd.

De parallelie en de wederzijdsche betrekking tusschen den gang der wereldwording, de stadia van het Zijn en de psychologie van den mensch wordt nog verder uitgesponnen, want de overeenstemmende figuur van hun structuur wijst op een verborgen eenheid. De *ḥidjāb* splitst zich n.l. in drieën: schuim (oeroeh), damp (koekoes) en water (toja). En deze drie worden ook ieder weer in een trias van *ḥidjāb*'s ingedeeld, waar dan weer het grove lichaam naar zijn uitwendige (huid enz.) en inwendige deelen (hersenen etc.), het fijne lichaam, de uitwendige zintuigen en de inwendige in al hun onderdeelen onder worden gerangschikt.

Deze wonderlijke schematiek, die nog wel gegrond heet op *idjmā'* en *ḳijās*, is een curieuze vermenging van Indische en Moslimsche elementen. Het *sthūla- en linga-śarīra* der Hindoes, dat ook als „badan waḍag" en „aloes" in de primbon's telkens voorkomt [4]), is duidelijk te herkennen. De herhaalde driedeeling zou zeer goed bij oorsprong kunnen teruggaan op de *triguṇa* van het Sāṃkhya.

Alle deelen en termen bij deze grenzenlooze verwarring weer op hun eigenlijke plaats terug te brengen, zou een uiteenzetting op zichzelf verlangen en is hier ook niet van pas. De eigenlijke achtergrond der constructie is weer terug te vinden in een brok Moslimsche kosmogonie, dat zoowel in populaire als in mystieke geschriften voorkomt bij de verklaring van de

---

1) emban = het vatsel, dus de drager.

2) wiwara = opening, dus datgene waardoor de atma a. h. w. haar uitgang naar buiten heeft.

3) sasanḍangan = het bekleedsel. Wij zouden zeggen: de woning der ziel.

4) De Mohammedaansche theosofie heeft de termen: *kathīf* en *laṭīf*.

schepping der zeven hemelen en zeven aarden[1]). De *Insān Kāmil* vertelt het aldus: De witte parel (*aljakūta albajdā*) was het eerste der geschapen dingen en de grondstof voor alles. Tevens is zij de naam voor Allah zelf in Zijn verborgenheid als den *kanz almachfī* [2]). Allah keek ernaar met den blik der volkomenheid. Ze smolt en werd water. Toen keek Allah er naar met den blik der verhevenheid [3]) en het water geraakte in golving. Tengevolge daarvan kwam er schuim op, waaruit de zeven werelden en hun bewoners gemaakt werden. Uit den damp van het water ontstonden de zeven hemelen en hun bewoners.

Uit dit verhaal is weer te zien, hoe juist in de populaire kosmogonie een fantastische verwerking van de eenheid van alle Zijn vertegenwoordigd is, die ook in de niet-mystieke geschriften maar schamel verhuld wordt. Dat maakt het des te begrijpelijker, dat ze in de Javaansche mystiek zoo gaarne gebruikt wordt.

Als paradigma, hoe deze in haar grondgedachte duidelijke schematiek, een samenraapsel is van allerlei termen, die op een vage herinnering berusten en op de één of andere wijze samenhangen met het terrein, waarover men zijn gedachten laat gaan, kunnen we het derde scherm, de „kidjab toja" nemen [4]), die zich weer in drieën splitst n.l.:

1⁰. de „kidjab eboen, toja gesang, dados kahananing soeksma" d. i. het scherm van de dauw van het levenswater d. i. de zienswijze van den „soeksma" (een naam voor de ziel in één harer diepere beteekenissen).

2⁰. De „Kidjab noer rasa," welke de drager is van den „rahsa" de menschelijke ziel in nog dieper beteekenis (Ar. *sirr.*)

3⁰. De „Kidjab noer tjahja" als de zijnswijze van de „atma", de ziel in haar diepste beteekenis.

---

1) Asrār al-insān van AL-RANĪRĪ, fol. 130*b*. Cod. Mal. 1960 (Sariboe Masa'il) p. 43. Insān Kāmil II, p. 58.

2) De orthodoxe opvatting van *kanz machfī* leest men in den Asrār al-insān fol. 185*a*: maka perbandaharaan Ḥaḳḳ ta'ala itoe ja'itoelah segala asmanja dan sifatnja dan segala ma'loemat jang ka'im dengan ilmoenja.

3) '*iẓma*. Hierop zal wel de term: „kidjab kisma" uit den Javaanschen tekst teruggaan, p. 29. Eén van de vele bewijzen, hoe troebel de herinnering hier is.

4) p. 30.

De termen doen zien, dat associaties van mythologischen aard over het levenswater, opgewekt door het woord „toja", en de voorstelling van den *nūr Muḥammad*, als het eerste stadium der zelfopenbaring Gods (willekeurig en zinneloos in „noer rasa" d.i. „noer rahsa" en „noer tjahja" onderscheiden) worden verbonden om een correspondentie met de hoogste vormen van de menschelijke ziel te construeeren.

Na nu zoo de drie groote objecten van het mystieke denken: God, wereld en mensch, in hun innerlijke symmetrie gedemonstreerd te hebben, gaat de uitleg [1]) voort met te zeggen, dat dit alle sluiers (warana) van de *dhāt* zijn, gelocaliseerd in den *insān kāmil*, den volmaakten mensch, want *ʿarsh*, *kursī*, *lawḥ maḥfūẓ*, *ḳalam*, *mīzān* (taradjoe), *ṣirāṭ al-mustaḳīm*, hemel, hel, aarde en hemelen met al hun inhoud, zijn in deze sluiers omvat.

Achteraan komt hier dus nog een stukje zuiver Mohammedaansche theosofie, want de genoemde grootheden, die in het drama van wereldschepping, wereldonderhouding en wereldondergang een belangrijke plaats innemen, zijn in de mystiek aanduidingen en sÿmbolen voor de verschillende graden van het goddelijk Zijn [2]) of wat in deze soort mystiek hetzelfde is: van het menschelijk bewustzijn. Dat is de kern van de *insān-kāmil*-gedachte. In den „volmaakten mensch" komt het gansche zijn tot bewustzijn, tot volkomen manifestatie en volkomen eenheid tegelijk. In deze speculatief theosophische opvatting wordt de mensch gedacht als het inbegrip van het Zijn, als het volmaakte spiegelbeeld ervan. De *insān kāmil* heet daarom de *nuschat al-ḥaḳḳ wal-chalḳ* b.v. in den Pr. Garoet [3]). Er omheen is een groote daerah geteekend, waarin volkomen ernst gemaakt wordt met de gedachte, dat de mensch een zuiver pendant is van het Zijn in zijn stadia. In ruitvorm zijn 4 rijen cirkels geteekend. Aan één hoek één zuiver wit en in het tegenovergestelde hoekpunt één, waarin *Allāh* en *Allāh al-dhāt* geschreven is. Op de, van den eersten cirkel (die blijkbaar het

---

1) Ibid.

2) Zie de desbetreffende hoofdstukken in werken als den Insān Kāmil en de Futūḥāt.

3) p. 57, 58. *nuscha* wordt vertaald met „toeladan" = voorbeeld, copie. Deze definitie stamt ook weer uit den: Insān Kāmil, cf. vooral II, p. 44, waar ze tot in de fijnste bijzonderheden wordt uitgewerkt.

goddelijk Zijn in zijn absolute qualiteitloosheid [1]) moet voorstellen) uitgaande, zijden zijn vier cirkels geteekend, waarin *aḥadijja*, *waḥda*, *wāḥidijja* en *ʿālam arwāḥ* geschreven staat. Naast de ééne rij van vier staan in afdalende volgorde de woorden: „pangamboené, paningalé, pamiarsané, pangoetjapé." Naast de andere rij: „tandaning Allah, t. Muhammad, t. Adam, t. njawa kabèh."

Op de, van den cirkel aan het andere hoekpunt uitgaande, zijden zijn twee rijen van drie cirkels geteekend. Naar dezen cirkel toeloopende is er in deze drietallen geschreven: *ʿālam mithāl*, *ʿālam adjsām* en *ʿālam insān kāmil*. En naast de ééne rij staan dan weer de woorden: „tanda ning roepa kabèh, t. ning djisim kabèh, t. ning manoesa doemadi kabèh" aan den éénen en „wetenge kabèh, bebaloeng ʿadjb aldanb, soekoe karo njatane sampoerna" aan den anderen kant [2]).

Dat binnen in den ruit nog de woorden: *man ʿarafa nafsahu faḳad arafa rabbahu* in Javaansche vertaling en *al-insān sirrī wa anā sirruhu* geschreven zijn, bewijst, hoe nauw deze uitspraken met de *insān kāmil*-gedachte verband houden.

Op deze wijze krijgt men een grafische voorstelling van het proces van uitvloeiing en terugkeer, *tanazzul* en *taraḳḳī* [3]), dat zich eeuwig en gelijktijdig in den *insān kāmil* voltrekt. In hem is dus alles vervat, omdat in hem alles tot bewustzijn komt. Deze gedachte ligt op den achtergrond van het meegedeelde uit de Serat Wirid, al is het de vraag, of schrijver en lezers die zoo verstaan.

In de mystieke Javaansche geschriften wordt véél over den volmaakten mensch gesproken, maar daarbij is de theosofische toon, zooals in onze daerah, niet altijd overheerschend. Het is vaak de naam voor den tot *fanā'* gekomene, zooals reeds in H. S. Gunning [4]), of den naam voor hem, die het hoogste mystieke inzicht bereikt heeft, in welken zin dan ook. De Soeloek

---

[1]) *ʿamā'* = blindheid is meestal de naam daarvoor. Het Javaansche aequivalent: is „soewoeng" of „sepi" = ledig, maar dit kan ook *lā taʿajjun* of *aḥadijja* beteekenen.

[2]) Er zijn nog eenige meerdere bijzonderheden aan de teekening, maar die doen hier niet ter zake.

[3]) Het Javaansche aequivalent hiervan is: „sangkan-paran", al doelt dit ook in 't algemeen vaak daarop, dat de mensch zijn oorsprong en doel moet kennen om tot het ware inzicht te komen, waarbij dan niet altijd de voorstelling der zeven martabat's behoeft mee te spreken.

[4]) Fol. 50*a*.

SJEICH DJATI LANA [1]) beschrijft hem b.v. als de ware almachtige (wisésa = *ḳāhir*) en verhevene (loehoer = *djalīl*), die den waren Islam bereikt heeft. Voor hem bestaat de Islam niet in de rituëele voorschriften, in verboden en geboden of in ascese. Iedere handeling is een vereering, ook al wordt ze niet expresselijk uitgesproken. Hij staat boven alle zonde, al doet hij ook de werken der ongeloovigen, want hij is volkomen ontledigd (soewoeng, dat hier: *mudjarrad* beteekent) van eigen wil en eigen zijn.

Uit deze aanhalingen blijkt, dat in de voorstelling van den „volmaakten mensch" twee gedachtenreeksen, de theosofische en zuiver mystische, dooreenloopen, waarbij afwisselend één van beiden uitsluitend of overheerschend geaccentueerd wordt. Dat geeft er iets onzekers en ongrijpbaars aan, omdat in het ééne geval de abstractie van een periodiek wederkeerend stadium in den cyclischen gang van het Zijn [2]), in het andere geval alle bepaalde, tot het hoogste inzicht gekomen individuen, hun voor den geest zweven [3]). Dat is in de zuiver Arabische bronnen zoo en in de Javaansche eveneens, maar veel meer verbrokkeld en onsamenhangend. Het is hier, zooals altijd, niet een bouwen van het denken, maar het gevoel inspireert zich op de fragmenten, die men in de traditie vindt.

De derde „wedjangan" draagt den titel van „gelaran kahanan ing dat" d. i. ontplooiing van het zijn van de *dhāt*. Ze is in de volgende bewoordingen vervat:

„Voorwaar, de mensch is Mijn geheim en Ik ben het geheim des menschen, want Ik heb Adam uit de vier elementen geschapen: aarde, vuur, lucht en water. Dat is het zijn van

---

[1]) p. 35—37.

[2]) In dezen zin is vooral Muhammad de *insān kāmil*. SCHREINER in Z. D. M. G. 42, p. 520 nt. 3, acht de idee ontstaan uit de Pseudo-Aristotel. Theol., door Dieterici uitgegeven. Het zal wel juister zijn met TOR ANDRAE: Die person Muhammads etc., p. 290 v.v. den oorsprong van deze voorstellingscomplexen hoogerop, in gnostische en Hellenistische kringen te zoeken.

[3]) Volgens AL-RANĪRĪ: Asrār al-insān fol. 36*a*, waar hij de *Fuṣūṣ al-ḥikam* van IBN ʿARABĪ citeert, is de *insān kāmil* de groote mensch (*insān kabīr*), want al wat in de wereld is, is uitgewerkt (*mufaṣṣal*) aanwezig in den volmaakten mensch, terwijl het in den gewonen mensch in algemeenen zin (*mudjmal*) latent is. Allah heeft de werelden geschapen om den *insān kāmil* voort te brengen. Hij is Gods *chalīfa* op aarde en het doel der schepping. Dat is orthodox besneden theosofie.

Mijne eigenschappen. Daarna heb Ik de vijf zieledeelen: licht (nūr), geheimenis (rahsa), geest (roh), ziel (napsoe) en rede (boedi) daarin doen gaan. Het dient als sluier van Mijn Hoogheilig gelaat" [1]).

Deze leer van SOENAN MADJAGOENG moet blijkens het noemen van Adam op de tweede volgen. De eerste ging over den *dhāt* op zichzelf, over de *aḥadijja*. De tweede, in weerwil van het vele, dat er uit allerlei gebieden aan geassocieerd wordt, heeft toch haar kern in den *nūr Muḥammad* als het aequivalent van de *waḥda*, oorsprong en inbegrip van alle zijn, als eerste differentiatiegraad. De derde volgt den gewonen Moslimschen gedachtengang, want wanneer de zijnsontplooiing niet in speculatieve termen, maar in profetengestalten wordt gedacht, treedt na Muhammad Adam op. Wij zagen hoe in de daerah van den Pr. Garoeṭ de *wāḥidijja* dan ook de „tanda ning Adam" heet. Ook hier blijkt weer het verband van kosmogonische voorstellingen en mystiek.

Bij de verklaring [2]) wordt dan ook naar den *ḥadīth* verwezen, die volgens haar vertelt, dat de vijf modah's, die tezamen 's menschen wezen (*dhāt*) vormen, van de fontanel af in het lichaam doordringen. Hier herkent men de Moslimsche voorstelling van Adam als den oer-mensch, in wien Allah den *rūḥ* blies, zoodat hij daardoor ook weer de *chalīfa* en *nuscha* van alle geschapen dingen is [3]). Geheel daarmee in overeenstemming is verder, dat de verklaring weer met den *insān kāmil* eindigt [4]).

---

1) Sadjatine manoengsa rahsaningsoen lan ingsoen iki rahsaning manoengsa, krana ingsoen anitahaken Adam asal saka ing anasir patang prakara, sidji: boemi, loro: geni, teloe: angin, papat: banjoe. Ikoe dadi kawoedjoedaningsoen. Ingsoen pandjingi modah (zoo te lezen met Pr. Poerw. p. 3, modaḥ = Ar. *mādda*) limang prakara, sidji: noer, loro: rahsa, teloe: roh, papat: napsoe, lima: boedi. Ija ikoe minongka warananing wadjah ingsoen kang Mahasoetji. S. Wirid, p. 13.

2) p. 31 v.v..

3) Cf. b.v. Asrār al-insān fol. 134*a* v.v. en 156*a* v.v..

4) In de Niti Mani, waar de vermenging van Indische en Moslimsche termen en de verklaring, die de eene van de andere geeft, de grootste en verwarrendste afmetingen aanneemt, komt p. 116 bij de bespreking van de derde „wedjangan" in het woord „doerjat" nog een herinnering aan de Mohammedaansche kosmogonie voor. Het zijn de *dhurrijāt*, onder welken vorm de menschen in Adam prae-existent bestonden en een oogenblik uit hem

De vijf deelen, waarin hier de geest gesplitst wordt, zijn verschillende namen voor het onstoffelijk deel van den mensch, in bepaalde rangorde gezet. Zoowel in de Maleische [1]) als in de Javaansche mystieke litteratuur, komen verdeelingen voor van 's menschen innerlijk in vier, vijf, zes, zeven, zelfs twaalf deelen en deze worden dan met andere overeenkomende aantallen gecombineerd [2]). De volgorde of verklaring is nogal eens afwijkend, vooral wanneer Arabische, oorspronkelijke Sanskrit en zuiver Javaansche psychologische termen dooreen gebruikt worden. Een bepaalde herinnering of voorkeur geeft den doorslag [3]). Het is trouwens niet te verwonderen, dat onderscheidingen, die op zichzelf al zeer kunstmatig zijn en bovendien alleen uit de traditie aan de Javanen bekend zijn, door elkaar loopen. De bedoeling is echter duidelijk. Ze correspondeeren steeds met bepaalde stadia van mystisch inzicht of ethisch-godsdienstig leven, met de gradatie in het goddelijk Zijn of in de wereldontwikkeling etc..

Elders [4]) wordt nog eens nader teruggekomen op de vijfdeeling van SOENAN MADJAGOENG's leer, waarbij tevens het dubbel karakter der ingsoen-leer weer uitkomt. Ons leven (kajoe) is de openbaring van het Ware Zijn en is er tevens één mee. Het vijftal: *nūr*, *sirr* etc. [5]) zijn uitstralingen van

---

te voorschijn werden gebracht voor den *ʿahd jawm al-mithāḳ*, toen Allah hem vroeg: *alastu rabbuka* en zij antwoordden: *balā*.

Volgens de Niti Mani beteekent: „doerjat": „lahir ing atma sadjati" d.i. de ware ziel naar haar uitwendigheid.

1) B.v. *sirr*, *rūḥ*, *ḳalb*, *nafs*, *ʿaḳl* in Asrār al-insān fol. 24*a*, dat bijna geheel met ons vijftal overeenstemt; „hati", „nafs", „boedi", „roh" heeten bij SHAMS AL-DĪN, Cod. Mal. 1332, fol. 17*a* martabat's.

2) B.v. Pr. Garoet, p. 48, 66, 75 enz. Daar zijn ze „ati's" die elk de plaats zijn voor een *ḥāl* op den weg des heils n.l. dada (*islām*), ati (*īmān*), djantoeng (*maʿrifa*), boedi (éling), djinem (asih), soeksma (wedi), rahsa (*shuhūd* of *maʿrifa*).

3) H.S. GUNNING, fol. 38*b* en 50*b* is die discrepantie al te constateeren. Fol. 38*b* b.v. is „soeksma" op één na de hoogste graad en „rahasja" de hoogste; op fol. 50*b* is het eerste de hoogste en het tweede op twee na de hoogste. Pr. Poerw. p. 107 is „soeksma" weer gelijk „roh", dat bij GUNNING's tekst tusschen „soeksma" en „rahsa" in staat.

4) Pr. Poerw. p. 107 v.v..

5) „djasad" wordt er nog aan toegevoegd, zoodat we met „kajoe" mee weer een zevental hebben, dat met de zeven martabat's correspondeert.

het leven, omdat zij daarin hun eenheid vinden [1]). De hoogere graad omvat en beheerscht steeds de lagere, de lagere is steeds de manifestatie (*tadjallī*) van de hoogere, en allen worden weer vanuit de eerste, het leven, met leven voorzien (*'nggesangi*) [2]). Het leven verspreidt zich in deze verschillende vormen in onze uitwendige zintuigen, ten gevolge waarvan de *dhāt* door ons oog, onze neus, onze tong, ons oor, ons gemoed ziet, ruikt,

---

1) Een voorbeeld, tegelijk van het mechanisch verbinden van evengroote termreeksen en van juiste herinnering aan de mystieke lichtgedachte (zoowel uit de Indische theosofieën als het Neo-Platonisme bekend) is, dat elke graad weer bestraald wordt vanuit een ander geestelijk gebied. Deze gebieden worden blijkbaar als goddelijk pendant bedoeld, al zijn de termen bijna alle aan de menschelijke psychologie ontleend. Immers de martabat's worden er uitdrukkelijk bij genoemd. Men vindt deze passage Pr. Poerw. p. 140 v.v.: „dene kajoe poenika minongka tadjaliningdat, awit kasorotan saking poerbaning dat sadjati. Dipoen-pralambangi koesoema andjrah ing awang, mila ing dalem martabat kaseboet takjoen awal" (dene wiwit sanjata ing kahananipoen. Deze woorden zijn de vertaling van *taʿajjun awwal*). Deze woorden beteekenen: „Het leven is de openbaring van de *dhāt*, omdat het van uit de primaire, ware *dhāt* beschenen wordt. Het wordt aangeduid met het beeld van een bloem, geurend in de lucht, omdat het zich in de *martabat*: *taʿajjun awwal* bevindt."

En zoo gaat het door met „noer" etc., die bestraald worden vanuit „atma sadjati, pranawa. s., pramana. s., soeksm.a s., angkara. s., en die ook met een bepaald beeld aangeduid en met de volgende martabat's gecombineerd worden.

Op p. 144 wordt het heele proces van parallelie, symmetrie en identificatie dan nog eens voorgesteld door een daerah, gevormd door twee met elkaar verbonden spiralen. Een bijzonder duidelijke illustratie van al deze gedachten!

2) De opvatting, dat het lagere steeds in het hoogere omvat is, doordringt niet alleen het mystieke denken in engeren zin, maar het gansche Moslimsche Middeleeuwsche denken. Voor den mysticus in zijn practisch religieus streven beteekent het, dat zijn hoogere *maḳām* steeds de lagere in zich opgenomen heeft; voor de speculatieve mystiek geldt het ten opzichte van het Zijn in zijn verschillende graden. Het doordringt ook de algemeen wetenschappelijke beschouwingen, cf. b.v. DIETERICI: Philosophie der Araber II, p. 73: „Eine jede höhere Stufe vereinigt somit in sich alle Eigenschaften der früheren, und fügt eine neue hinzu. Das geht soweit, dass man auch einzelne, nämlich die speciellen Eigenschaften aller Thiergattungen, die Tapferkeit des Löwen, die Schlauheit des Schakal etc. in dem Menschen wiederfindet, wie ja überhaupt Thier und Mensch in dem einen Ziel zusammenkommen, dass beide ihren Nutzen zu erstreben und beide den Schaden zu vermeiden wissen." De achtergrond van dit imposante denkcomplex is de magisch-mystisch geïnspireerde „universistische" beschouwing van makrokosmos en mikrokosmos, die in alle culturen, van China tot het Hellenisme toe, op verschillende wijzen uitgewerkt, het denken beheerscht. Cf. b.v. J. J. M. DE GROOT: Der Universismus.

spreekt, hoort en wil. Ten slotte verbreidt zich de geest of het leven door ons bloed, waardoor ons gansche lichaam wordt opgebouwd en door welks daden de *dhāt* handelt. Om de correspondentie volkomen te maken, wordt elk der zeven deelen, van „kajoe" tot „djasad" toe, in een bijzondere verhouding tot een bepaalden Godsnaam gezet: Maha Soetji, Maha Moelija etc..

In de voorafgaande „wedjangan's" hebben we de drie eerste stadia van het Zijn weergevonden. In Adam als den oer-mensch is het laatste stadium van differentiatie, binnen de sfeer van het ongemanifesteerde, gesymboliseerd. Daarom is daarmee ook nog slechts verbonden het geestelijk en stoffelijk zijn in zijn algemeene elementen: de 5 *māddah's* en de 4 *ʿanāṣir*. Vervolgens komen de stadia van werkelijke manifestatie [1]). Hieruit lijkt mij te verklaren, dat de drie volgende „wedjangan's" den naam dragen van „kajektèning kahanan sadaja" [2]), de verwerkelijking van alle Zijn. Dat ze alle drie bijéén behooren blijkt ook hieruit, dat ze 1e, 2e en 3e *ājat* worden genoemd, wat ze eigenlijk met een Koran-vers op één lijn stelt. Men kan ze samenvatten als de leer der *bait's*, daar hun nadere benaming is: „pamboekaning tata malige ing dalem bētal makmoer, bētal moekarram en bētal moekadas," d. i. de openlegging van het heiligdom in de *bait al-maʿmūr*, *al-muḥarram* en *al-muḳaddas*. Ze heeten opgericht in het hoofd, de borst en de geslachtsdeelen van Adam. Voor den oorsprong dezer systematiek heb ik geen aequivalent in de Arabische litteratuur kunnen vinden. Onder voorbehoud moet dus deze classificatie der heiligdommen voor eigen Javaansche vinding gehouden worden.

Deze *bait's* zijn uit geschiedenis en litteratuur van den Islam algemeen bekend. Zij ontvangen een anderen uitleg naar gelang van de gedachtensfeer, waarin men verkeert. *Bait al-maʿmūr* is een naam voor de Kaʿbah te Mekka, vanwege de vele pelgrims aldus („drukbezocht") genoemd, of ook voor het heiligdom in den 7en of 4en hemel, want daaromheen voeren vele engelen

1) Pr. Garoet, p. 15 v.v. spreekt dan ook van de eerste drie als *martabat ḳadīm* en van de volgende vier als *martabat anjar*.

2) Serat Wirid, p. 34.

hun *ṭawāf* uit [1]). In den *Insān Kāmil* [2]) is het de naam voor het hart des menschen, omdat het steeds bewoond wordt, hetzij door den heiligen goddelijken geest, hetzij door een engelgeest of door een duivelschen geest.

De *bait al-muḥarram* of *al-ḥarām* is de bekende Kaʿbah van Mekka, terwijl deze term in de mystiek weer gebruikt wordt voor het hart van den volmaakten mensch, daar dat voor alles, behalve de *ḥaḳḳ*, de hoogste werkelijkheid, ontoegankelijk is [3]).

Bij den *bait al-muḳaddas* is het ook weer hetzelfde. Het is de tempel te Jeruzalem en het hart van den geloovige, die als *sālik* in meditatie verzonken is [4]).

Noch in de mystieke, noch in de rijkelijk vertegenwoordigde kosmologische opvattingen der *bait's* in de Semitische wereld, is dus een parallel te vinden van het gebruik, dat er in de Javaansche geschriften van gemaakt wordt. De leer van den *bait-al-muḥarram*, waarvan het geraamte al in H. S. GUNNING voorkomt, heet daar zelfs, zooals we boven reeds vermeld hebben [5]), een *ḥadīth ḳudsī*.

Een stuk van deze *bait*-speculaties kunnen wij dus reeds in de 16e eeuw signaleeren. In de latere mystieke litteratuur

---

1) Cf. BAIḌĀWĪ's Koran commentaar op S. 52:4, AL-RĀZĪ's *Mafātiḥ al-ghaib* VI, p. 57 en NÖLDEKE: Geschichte des Qorân's I, p. 99 v.v. over de exegese van S. 52:4. Ook: PALACHE: Het heiligdom in de voorstelling der Semitische volken, p. 121 v.v..

2) I, p. 79.

3) Zie S. 14:40, 2:144 etc. en ʿABD AL-RAZZĀḲ: Dictionary of the technical terms of the Sufi's, i. v.: *ḳalb al-insān al-kāmil alladhī ḥurrima ʿalā ghair alḥaḳḳ*.

4) Cf. S. 20:12, 79:16. NÖLDEKE: Geschichte etc. I, p. 99 en 184. De mystieke opvatting is op etymologie gebaseerd, want ʿABD AL-RAZZĀḲ o. c. zegt: *huwa alḳalb al-ṭāhir min al-taʿalluḳ bilghair.*

Voor de kosmogonische voorstellingen in verband met deze drie heiligdommen, zie men het geciteerde werk van PALACHE pass..

In de Sariboe Masa'il (Cod. Mal. 1960, p. 42) vindt men de bekende opvatting van den *bait-al-muḳaddas* als navel der aarde (poesat boemi).

5) Cf. ook SCHRIEKE o. c. p. 74. Als correctie op het boven p. 8 gezegde, diene hetgeen Prof. Dr. I. GOLDZIHER mij meldt over deze kwestie in een schrijven van 25-12-1920: Den von Ihnen als *ḥadīth ḳudsī* erwähnten Spruch habe ich als solchen in mir zugänglichen Ḥadīth-Sammlungen nicht erwähnt gefunden. Ich glaube, es ist späteres Ṣūfī Fabrikat, wie denn Ṣūfī's im Sinne ihrer Theorien derlei Sprüche unbedenklich erdichtet haben (vgl. Zeitschr. für Assyriologie XXII, 317). Solche Spruche als *ḥadīth ḳudsī* zu stempeln, machte ihnen keinen Skrupel. Ist ja schon das *ḥadīth ḳudsī*, das ich in meinen „Vorlesungen über den Islam" 46 anführe, aus solcher Tendenz entstanden.

zwerven er ook brokstukjes van rond [1]), zoodat ze al van ouderen datum moeten zijn. De systematische uitwerking ervan vinden we evenwel alleen in onze „wedjangan", die resp. aan SOENAN BONANG, WOERJAPADA of TEMBAJAT en KALINJAMAT worden toegeschreven. Hier zijn ze ingevoegd in de reeks der *martabat's* en moeten dus de *ʿālam al-arwāḥ*, *al-mithāl* en *al-adjsām* representeeren. Wij zullen zien, dat in de nadere uitwerking de symmetrie in de structuur van God, wereld en mensch weer is uitgedrukt. Tevens werkt er doorheen de voorstelling, dat Allah van de drie levenscentra: hoofd, hart en geslachtsdeelen uit, het gansche menschelijke wezen doordringt en vervult.

Het is mogelijk, dat de volgorde van de trias haar ontstaan te danken heeft aan mystisch-kosmogonische overwegingen. De *bait-al-maʿmūr* is dan als eerste genomen, het hoofd representeerende, daar hij in den hoogsten hemel gedacht wordt. De *bait-al-muḥarram* als middelste en in het midden van het lichaam, daar hij ligt op het midden van den wereldbouw, bestaande uit zeven hemelen en zeven aarden. Als derde schiet dan de *bait-al-muḳaddas* over, hetwelk goed correspondeert met de *ʿālam al-adjsām*, daar aan de localiseering in de geslachtsdeelen allerlei beschouwingen over het generatie- en embryonale ontwikkelingsproces verbonden worden, die weer een hernieuwde parallel en aanduiding verschaffen voor den ontwikkelingsgang van het Zijn in algemeenen zin. Dat de bouw der *bait's* steeds in zevenen geteekend wordt en dan, bij de determineering dier deelen, met andere zeventallen wordt gecombineerd, hangt natuurlijk ook samen met het zevental der *martabat's*. Het is een specimen van de ontzaglijk groote rol, die in de primbons bepaalde getallen voor de ordening der mystieke gedachte spelen. Gelijk in de *ʿālam al-arwāḥ* etc. zich een nadere specifiëering voltrekt van de drie daarboven liggende *martabat's*, wordt in de drie *bait's* de spiegelbeeld-functie van den mensch, die in de gestalte van Adam in algemeene trekken is aangeduid, nader uitgewerkt. Het innerlijkste der heiligdommen is

---

[1]) In de desa treft men ook verwarde noties ervan aan onder santri's. Door bemiddeling van Mevr. VAN ANDEL-RUTGERS kreeg ik de volgende mededeeling van christen-geworden santri's: betal mamoer = oetek; betal moekaram = wadoek; betal moekadas = wadoek. Uit den bijgevoegden uitleg spreekt ook nog een besef van de identiteit van God en mensch.

steeds Allah, het heilige der heiligen, tevens het wezen van den mensch zelf.

Hieronder volgen in korte trekken de drie „wedjangan's" [1]). Het exposé van de ordening van het heiligdom in den *bait al-maʿmūr* heet ontleend aan den *sharḥ* op den *Insān Kāmil* [2]) en luidt [3]):

»Voorwaar, Ik heb een heiligdom (malige) in den *bait-al-maʿ-mūr* d. i. het huis, waar Ik veel bezocht word, in het hoofd van Adam geordend. Wat in het hoofd is, is *dimāgh* d. i. hersens (oetek). Binnen in de hersens bevindt zich de kern [4]) (manik), in de kern de rede (boedi), in de rede de ziel (napsoe), in de ziel de geest (soeksma) [5]), in den geest het geheimenis (rahsa), in het geheimenis Ik. Er is geen Heer dan Ik, die het ware Zijn omvat."

De termen van deze involueerende reeks, die uitloopt op „ingsoen" als de kern en omvatting van het geheel, worden nader gedetermineerd [6]) en in verband met de zintuigen gebracht, die immers hun organen in 't hoofd hebben [7]).

---

1) Zie voor de twee eerste ook SCHRIEKE o. c. p. 60 v.v. en 74 v.v. en de belangrijke opmerkingen daarbij. Daarom zal ik deze slechts kort samenvatten. Hier en daar wijkt mijn vertaling van die van SCHRIEKE af.

2) We hebben hier dus een geval, waaruit blijkt dat het citeeren van Ar. bronnen maar voor de leus is. Het is evenwel ook vaak meer dan pretentie.

3) Serat Wirid, p. 34 v.v..

4) Van de denkkracht n.l.

5) „soeksma" is hier aequivalent met *rūḥ*, want het wordt gevolgd door „rahsa", dat beantwoordt aan *sirr* als den naam voor den geest in zijn hoogste beteekenis. Bovendien wordt het in den uitleg met „njawa" verbonden, dat zoowel vertaling is voor *rūḥ* als *nafs*.

6) Dat is steeds ongeveer de beteekenis van de staande term: „doenoengipoen makaten".

7) Deze verbindingen en determineeringen zijn niet altijd even duidelijk. Niet alleen de verwardheid dezer combinaties, maar ook onze geringe kennis kan schuld zijn van deze onduidelijkheid. B.v. van „manik" wordt gezegd: „kahananing pramana, anarik wahananing warna, dados pamboekaning paningal". De samenhang van „pramana" = kennisvermogen (cf. SCHRIEKE o. c., p. 71 en nt. 2) met „warna" (kleur) en „paningal" (gezichtsvermogen) wordt duidelijk, wanneer we er een Jav. passage, door RINKES in T. B. G. 53, p. 530 geciteerd, naastleggen: „lamoen ana moeroeb kang sawidji warna woloe katon djro sakarat ikoe premana arane."

Hier blijkt dus dat „pramana" het zien van het hoogste licht is, wanneer de bekende kleuren in den doodsstrijd gezien worden.

Ib. p. 493 en 542 wordt het dan ook nog met: „katon" en „tétéla" verklaard.

Verder vestig ik er even de aandacht op, dat „rahsa" = *sirr*, het aequivalent van „atma" is.

Pr. nº. 89 heeft een verwarde herinnering aan de *bait*-speculaties, daar

Over den *bait al-muḥarram* wordt het volgende gezegd[1]: „Voorwaar, Ik heb een heiligdom in den *bait al-muḥarram* d.i. Mijn verboden huis, in de borst van Adam geordend[2]. Wat in de borst (dada) is, is het binnenste (ati). Binnen in het binnenste is het hart (djantoeng), in het hart de rede (boedi), in de rede de „djinem" d.i. het gemoed (angen-angen), in het gemoed de geest (soeksma), in den geest het geheimenis (rahsa) en daarin Ik. Er is geen Heer dan Ik, de *dhāt*, die het ware Zijn omvat."

Deze reeks, die voor een deel met de vorige overeenstemt, wordt deels verklaard met dezelfde woorden en begrippen als de vorige, deels met eenige andere[3].

Woordassonantie en juiste herinnering spelen hier weer dooreen. B.v. van „ati" wordt gezegd: „ati, kahananing pontjadrija, tegesipoen manah gangsal, anarik wahananing napsoe, dados wahananing napas" d.i. „het binnenste is het zijn van de „pontjadrija" d.w.z. de vijf gewaarwordingsorganen, dienende als substraat van de ziel d.i. de drager van den adem." Herinneringen uit de Sanskrit-litteratuur over de dubbele beteekenis van *prāṇa* en *ātman* als adem en ziel en hun samenhang met de vijf zintuigen, die zich daar volgens de Indische voorstelling bij den dood in terugtrekken, werken hier dooreen. Dat dan „djantoeng" verklaard wordt met „pontjamaja tegesipoen osik gangsal", terwijl „pontjamaja" eigenlijk lichaam beteekent, zal wel alleen

---

het de „betal moekadas" als naam geeft aan de „oetek kang ing djro" d.i. de innerlijke hersenen, weer gelijkgesteld met de plaats van den geest, van het licht en van Allah. *Kaʿba* is dan de naam voor de „oetek kang ing djaba". Behalve deze opmerking is op p. 7 de identificatie „batoek" = „betal makmoer" een herinnering aan onze „wedjangan". Daaraan wordt dan vastgeknoopt in chaotische volgorde een identificatie van allerlei lichaamsdeelen met engelen, plaatsen uit de gewijde aardrijkskunde, aarde, hemel, hemellichamen, rivieren, bergen etc., kortom een bizar specimen van de identificeeringszucht der primbon's, waarin spelen met woorden en klanken wel een belangrijke rol vervult, maar waaronder toch ook iets werkt van het vage, maar sterke gevoel der al-eenheid.

[1]) Serat Wirid, p. 35 v.v. en P. Poerw., p. 39 v.v..

[2]) In H.S. GUNNING fol. 38*a*: „ing manoengsa" d.i. dus vertaling van *ibn Adam*. Of in onze „wedjangan" *ibn Adam* tot Adam veranderd is om ze in het systeem der 7 martabat's te kunnen wringen, hangt af van de vraag of de *ḥadīth ḳudsī* werkelijk authentiek is.

[3]) Cf. SCHRIEKE o.c., p. 76.

berusten op de associatie, die door „pontja" begunstigd wordt [1]).

De derde *bait*-leering luidt [2]):

„Voorwaar, Ik heb een heiligdom in de *bait al-muḳaddas* d. i. het huis Mijner heiligheid, in het scrotum van Adam [3]) geordend. Wat in het scrotum is, zijn de testiculi. In de testiculi bevindt zich het zaad (*nuṭfa*), hetwelk is de „mani". In de „mani" bevindt zich de „madi", daarin de „wadi", daarin de „manikem" [4]), daarin het geheimenis (rahsa), daarin Ik. Er is geen Heer dan Ik, de *dhāt*, die het ware Zijn omvat [5]), als *naḳṭ ghaib*. In de neerdaling wordt dat tot *djawhar awwal*. Dan is het het Zijn van de *ʿālam aḥadijja*, *waḥda*, *wāḥidijja*, *arwāḥ*, *mithāl*, *adjsām* en *insān kāmil*, de wording van den volmaakten mensch d. i. Mijn ware attribuut."

Op deze bizarre wijze heeft het Javaansche theosofische denken ernst gemaakt met de gedachte, dat wie zijn oorsprong kent, de werkelijkheid kent. God is het wezen van het zaad, waaruit de mensch groeit. In de periferie van deze gedachten liggen de ideeën, die telkens in de gesprekken tusschen man en vrouw in de Soeloeks worden verkondigd. Zoo openbaart b. v. Soerja Laga aan zijn vrouw Pamengkang Sari [6]), hoe de wording van den mensch toegaat. Het beginsel des menschen daalt vanuit de hersenen door het hart etc. naar het geslachtsorgaan van

---

1) Ib. p. 77 over deze termen.

2) Serat Wirid, p. 33: „Sadjatine ingsoen anata malige ana sadjroning betalmoekadas. Ikoe omah enggoning pasoetjèningsoen, djoemeneng ana kontoling Adam. Kang ana sadjroning kontol ikoe pringsillan, kang ana ing antaraning pringsillan ikoe noetpah, ija ikoe mani. Sadjroning mani ikoe madi. Sadjroning madi ikoe wadi. Sadjroning wadi ikoe manikem. Sadjroning manikem ikoe rahsa. Sadjroning rahsa ikoe ingsoen. Ora ana Pangeran amoeng ingsoen, dat, kang anglimpoeti ing kahanan djati, djoemeneng noekat gaib. Toemoeroen dadi djohar awal. Ing kono kahananing ngalam akadijat, wahdat, wakidijat, alam arwah, ngalam misal, ngalam adjsam, ngalam insan kamil, dadining manoengsa kang sampoerna. Ija ikoe sadjatining sipatingsoen.

3) Pr. Poerw. p. 42 heeft „ing manoengsa".

4) De woorden *nuṭfa* tot „manikem" zijn namen voor steeds fijner soorten van semen virile, want volgens P. Poerw. p. 44 heet de volgende telkens de „sari" (essence) van de vorige. Hun kleuren zijn blauw, rose, geel en wit.

5) S. W., p. 38 wordt dezelfde redeneering ten aanzien van den *bait al-muḳaddas* in de vrouw ten beste gegeven. In plaats van „kontol" enz. doen dan de termen „baga" (pudendum n.l. van Siti Hawa) „poerana" (hymen? cf. Niti Mani, p. 59), „retna" (semen), „mani" etc. dienst.

6) Cod. Jav. 1795, p. 33.

den man, vanwaar het zich uitstort in de vrouw. De verschillende namen, die het draagt op dezen weg: *djamāl Allāh*, *sirr Allāh*, *nakṭ al-ghaib*, „mani" etc. wijzen al op de parellelie van de goddelijke en menschelijke ontwikkeling [1]).

In de primbons, waar het embryonale ontwikkelingsproces en de physiologische samenstelling van den mensch in losser of enger verband met het evolveeringsproces van het Zijn of met de samenstelling der wereld telkens worden genoemd, is duidelijk waar te nemen dat deze, menigmaal schrikbarend verwarde, opeenhoopingen van gegevens van verschillende zijden zijn samengestroomd.

In de aanteekeningen uit een *sharḥ* op een werk van SHAMS AL-DĪN is al sprake van de onderscheiding: mani, madi, wadi en manikem, maar daar louter als de grondslag van 's menschen vergankelijke verschijning: vleesch, bloed etc. [2]). Elders [3]), vol-

---

1) l. c. staat o. a.: „betal moekadas wawadahe sosotja adi warnane lir soerja kembar", waarbij met „betal moekadas" blijkbaar de uterus en met „sosotja adi" de in onze „wedjangan" genoemde *djawhar awwal* bedoeld wordt.

Zulk een gesprek, dat de eenheid van alle Zijn wil suggereeren, eindigt meestal met een uitnoodiging tot geslachtelijke vereeniging, die daarom in deze litteratuur een veld van groote mystische geheimenissen is.

Vooral de Niti Mani is een kras voorbeeld van deze enge verbinding van mystiek en erotiek. Het gansche geschrift behandelt eigenlijk de eenheid van alle Zijn en den weg tot verwerkelijking daarvan, onder allerlei digressies en sprongen, als het leeren kennen van het gebruik van de „adji asmaragama", die p. 215 de „ngelmoe kasampoernan ing manoengsa" d. i. de kennis van de volmaaktheid des menschen heet.

Vooral op grond van het ritueel van reukwerk en wasschingen, dat aan een dergelijken coïtus voorafgaat, zijn misschien in deze beschouwingen resten van de Tantristische *maithuna*, die als middel tot *bodhi* en *kaiwalya* geldt, te veronderstellen. Cf. DE LA VALLÉE POUSSIN: Bouddhisme, Etudes et Matériaux, p. 72 en 135—140. Zie verder voor Tantrisme in den Ind. Archipel de T. B. G. 59 p. 148 v.v. geciteerde litteratuur, T. B. G. 58, p. 431; HASTING's Encycl. of Rel. a. Eth. vol. VII, p. 497; Nāgarakṛtāgama, uitg. en vert. KERN-KROM, p. 109 v.v.; Meded. 4, p. 227 v.v..

De ruimte verbiedt ons nader in te gaan op de wijze, waarop in termen aan het huwelijk ontleend, b.v. *walī*, *shāhid*, *mumlik*, maskawin, *nikāḥ bāṭin*, allerlei esoterische inzichten in de eenheid van verschillende dingen met Allah (b.v. de „maskawin ʿars" of „m. boemi, lintang" etc.) of in verschillende graden van eenheidservaring etc. worden uitgedrukt. Cf. b.v. Cod. 1795 p. 9 v.v., 274; Pr. n⁰. 86, p. 12; Soeloek Djati Lana, p. 13, 27 v.v., 46 v.v. enz.

2) Cod. Mal. 1332, fol. 4*a*.

3) Pr. n⁰. 86, p. 62. Cf. ook Pr. n⁰. 89, p. 77 en n⁰. 78 (en daarvan de tweede) p. 10, waar de aan vader en moeder toegeschreven deelen verwisseld worden; een bewijs dat, zooals zoo vaak, het alleen kennis is van hooren-zeggen, klakkeloos overnemen van noties, die als verborgen wetenschap gewaardeerd worden.

gens een ingewikkelder beschrijving, worden ze bij verdere ontwikkeling tot het vlies (woengkoes), vruchtwater (kakawah), nageboorte (ari-ari), bloed (getih). Ook verdeelt men het ontstaan van den mensch naar zijn lichamelijke en geestelijke organisatie in een ouderlijk en in een goddelijk deel. Zoo vallen den vader 4 deelen toe: beenderen, huid, spieren en hersenen (baloeng, koelit, otot en oetek), de moeder ook 4: vleesch, bloed, merg en ingewanden (daging, getih, soengsoem en djerohan) en den Heer 8: geest, ziel, rede, geloof, gevoel, gehoor, gezicht en reuk (roh, nafs, boedi, iman, pangrasa, pamiarsa, paningal en pangamboeng) [1]. Ook vindt men telkens in de primbon's aanteekeningen over de stadia van de embryonale ontwikkeling van den mensch op koranische en hadīthgegevens gegrond. Hier is dan de in onze wedjangan genoemde *nuṭfa* het beginpunt [2]. Daarmee wordt dan weer de ontwikkeling van geestelijke eigenschappen verbonden. Dat hierin mystiekerige diepzinnigheden worden ingelegd, kan men duidelijk constateeren in een monsterlijk verwarde passage [3], waar, uitgaande van de *Ḳudrat Allāh*, het goddelijk en eeuwig prototype van het menschelijk generatiebeginsel, een identificatie van de ontwikkeling van den mensch met de deelen van zijn lichaam, de emanatie-fasen, goddelijke attributen, engelen, de aan het astrologische wereldbeeld ontleende werelden etc., kris en kras dooreen wordt gegeven. Verre van fraai of duidelijk

---

[1]) Pr. Garoet, p. 75. In de Sāṃkhya-filosofie worden ongeveer dezelfde elementen bij het ontstaan van de *sthūla-šarīra*, het grove lichaam, genoemd. Cf. Garbe o. c., p. 272. Deze voorstelling is echter zoowel uit Moslimsche als uit Indische bron afkomstig. Cf. Dieterici o. c. II, p. 76 v.v..

[2]) Cf. Sūra 23: 12; 80: 17; 76: 4 (*nuṭfa*, *ʿalaḳa*, *muḍgha*, *ʿiẓām*, *laḥm* worden hier genoemd) en den *Saḥīḥ* van Buchārī ed. Bulaḳ II, p. 102. Van een soort mystische inauguratie van het generatieproces, waardoor het generatiebeginsel als met goddelijke kracht-substantie geladen wordt, weet de populaire Moslimsche overlevering ook weer te vertellen. Het is best mogelijk, dat dergelijke voorstellingen ook op de opstellers der Javaansche geschriften invloed hebben geoefend. B.v. in Asrār al-insān, fol. 175, wordt op gezag van den schrijver der ʿArāʾis al-bajān verteld, dat Allah Eva uit Adam's rib had te voorschijn gebracht. Toen bracht Hij beiden in beweging door middel van hun „sirr rahasia sjahwat" d. i. het in de zinnelijke begeerte neergelegde geheimenis. Uit de samenkomst der beide „sjahwat's" ontstond de *nuṭfa*, waarin Allah den glans van Zijn schoonheid deed stralen. (Dit wordt gegeven als uitleg van S. 23: 13).

[3]) Pr. nº. 86 p. 60 v.v..

te zijn, is dit een drastisch-groteske demonstratie van de eenheidsgedachte [1]).

In den primbon uit Poerworedjo [2]) is de parallelie van de ordening van de *bait al-muḳaddas* met de martabat's het ondubbelzinnigst en duidelijkst uitgewerkt. De *naḳṭ al-ghaib* [3]) wordt verklaard als „rahsa sadjati", het ware geheimenis, en de *djawhar awwal* als het vatsel (emban) ervan en tevens als de drager van de zeven martabat's. Deze worden dan opgesomd en gerepresenteerd door de ontwikkeling van het foetus telkens tijdens een maand. De laatste, de *ʿālam insān kāmil* omvat 3 maanden, de 7e, 8e en 9e, waarna de mensch compleet ter wereld komt.

De *naḳṭ al-ghaib* en de *djawhar awwal* zijn hier blijkens de verklaring dubbelzinnig gebruikt. De naam *naḳṭ al-ghaib* wordt zoowel gebruikt voor de *aḥadijja*, in welk geval ze *ghaib al-ghujūb* heet, als voor de *waḥda;* in allen gevalle voor een aanvang [4]). *Djawhar awwal* is een andere naam voor *al-durra al-baiḍā*, 't geen we als overdrachtelijken term zoowel voor de causa materialis als de causa efficiens in de mystieke litteratuur hebben leeren kennen. De woorden *naḳṭ* en *djawhar* [5]) suggereeren gemakkelijk een gedachte-associatie met het terrein der voortplanting. Deze dubbelheid beslist voor een Javaan veel.

Evenals [6]) bij de twee vorige *bait's*, wordt de termenreeks van „konṭol" af etc. ook nader gedetermineerd door verschillende aspecten van den geest en verschillende soorten liefde (asmara). De laatste, de „rahsa", is weer het zijn van de „atma" en het begin der „asmaragama", de ware vereeniging. Daarin treedt dus ook weer het verband van mystieke eenheid en erotiek naar voren.

Hier is het de plaats om even aan te stippen het verband van het stervensproces en de mystiek als tegenhanger van het

---

1) Het is eigenlijk een ordelooze massa gegevens uit het astrologische en magisch-mystische wereldbeeld der Moslimsche Middeleeuwen, met zijn Neo-Pythagoreïschen grondslag der getallen, speciaal 7. Het is ons vooral bekend uit de geschriften der *Ichwān al-ṣafā*, cf. DIETERICI II, p. 76 v.v..

2) p. 44 v.v..

3) Zie boven p. 102.

4) Cf. Pr. nº. 89, p. 109 en RINKES o. c., p. 100, 120.

5) Vgl. de termen „manikam" en „retna" voor semen.

6) S. W., p. 37.

embryonale ontwikkelingsproces en de mystiek. Het is bekend, dat in de primbons veel om het stervensuur heen gefantaseerd wordt [1]). Beschrijvingen van den doodsstrijd (*sakarat al-mawt*) [2]), vermaningen tot het gedenken van den dood (*dhikr al-mawt*) behooren tot de kenmerken van de populaire en mystieke litteratuur van den Islam [3]). Dat veel ervan in de Javaansche mystiek doorgedrongen is en bij voorkeur de door ʿAbd al-Raʾūf als kettersch bestreden voorstellingen [4]) over visioenen van kleuren, lichten etc. en hun diepere beteekenis, is geen wonder.

Hier kan slechts op één karakteristieke verwerking van dit materiaal de aandacht gevestigd worden [5]). De gewone vorm, waarin deze gedachten voorkomen in de primbons, is de door

---

1) Rinkes o. c., p. 42 v.v..

2) Jav.: woeroe ning pati. Cf. b.v. Pr. nº. 3, p. 156. Zie Horten o. c., p. 272 over het beslissend karakter van het laatste oogenblik van den doodsstrijd voor de vergelding.

3) En in verband daarmee zijn ook zeer frequent de beschrijvingen van wereldondergang en opstanding. De laatste liggen eigenlijk in het verlengde van het sterven. In deze beschrijvingen werkt op groteske wijze het oorspronkelijk motief van den Islam, de „schrik des Heeren", door. Behalve passim in de primbon's, vindt men in de Indonesische litteratuur vooral veel materiaal bijeen op dit gebied in de Sariboe Masa'il (Cod. Mal. 1960) en de Achbār al-'āchira van al-Ranīrī (Cod. Mal. 1636, Cat. Juynboll, p. 274).

Dat de behandeling dezer onderwerpen, naar gelang men zich in de sfeer der ethische of der speculatieve mystiek bevindt, aanmerkelijk verschilt, behoeft nauwelijks gezegd. Men behoeft daartoe slechts de desbetreffende hoofdstukken in den *Iḥjā'* en den *Insān Kāmil* naast elkaar te leggen.

4) Rinkes o. c. p. 43.

5) Het materiaal zelf, vooral dat over de kleuren (zwart, rood, blauw, geel, wit, ook wel groen) voert naar verre oorsprongen terug. Kosmogonische en kosmologische opvattingen en de in mystieke toestanden ervaren hallucinatieverschijnselen hebben een zeer ingewikkelde verbinding aangegaan. De eenvoudige herleiding tot gegevens in verband met het kastenwezen (Schrieke o. c. p. 75 op gezag van Speyer: B. K. I. IIIe volgr. VII, p. 410), is verre van voldoende. We hebben hier met een complex van voorstellingen te doen, dat zoowel de Chineesche, Indische als Babylonische cultuur met haar uitstralingen in het Hellenistisch syncretisme en de Middeleeuwen omvat. Men vgl. daartoe: E. Durkheim et M. Mauss: De quelques formes primitives de classification, Année Sociologique 1901—'02, p. 36 v.v.; J. J. M. de Groot: Universismus, p. 352; H. Oldenberg: Vorwissenschaftliche Wissenschaft, pass.; A. Bouché-Leclercq: L'Astrologie grècque, p. 313; A. v. Kremer: Culturgeschichtliche Streifzüge, p. 53; Fleischer: Kleinere Schriften, dl. III, p. 440; W. James: Varieties of Religious Experience, p. 251; R. Garbe: Die Saṃkhya-philisophie, p. 281, waar dezelfde kleuren in verband worden ge-

Rinkes vermelde, dat tijdens den doodsstrijd een zwarte, roode, gele of witte gedaante verschijnt, die dan den Satan, een Christen, een Jood of Muḥammad voorstellen [1]). Het kunnen ook kleuren alléén zijn. Men ziet b. v. zwart en moet dan de geloofsbelijdenis reciteeren. Anders sterft men als *kāfir*. Of rood en dan is de eerste *kalima* het afwendingsreciet. Bij geel doet de formule *illā Allāh* dienst om het sterven als *falāsifah* d. i. als door den duivel verleide (kasarad déning sjaitan) te verhinderen. Blauw wijst het gevaar aan van te zullen sterven als *karramijja*, waartegen men: *jā Allāh* gebruiken kan. Bij het zien van wit, prevele men: *jā huwa*, *jā ḥaḳḳ* [2]). Hier bevinden wij ons meestal op magico-mystisch terrein.

In den Pr. Poerworedjo en den Serat Wirid [3]) is evenwel alles weer mystisch verallegoriseerd. Op uitgebreide schaal worden de voorteekens van de „kijamat", d. i. den dood, opgenoemd („panengeran ing badan" n. l. oog- en oorhallucinaties; gevoel van onwel-zijn in verschillende lichaamsdeelen), de leefregels, die daarbij gevolgd en de formules, die erbij overdacht moeten worden. Typisch is weer, dat alle gegevens over doodsstrijd en eschatologie, die in de herinnering zijn blijven haken, verward dooreen gebruikt worden. De bedoeling is evenwel duidelijk. De gansche doodsstrijd met zijn vizioenen en kenteekenen is een reis door alle geestelijke werelden (*'ālam rūḥijja, sirrijja*, *nūrijja*, *ulūhijja* etc.) terug naar den oorsprong van het Zijn. En tegelijkertijd is het ook weer een reis door alle lagen van het eigen bewustzijn heen (boedi, pramana, soeksma etc.) naar het innerlijkste ervan. De mensch bevat immers het gansche Zijn in al zijn emanaties in zich en gelijk het embryonale ontwikkelingsproces een parallelie is van de *tanazzul* van de *dhāt*, is de doodsstrijd dat van de *taraḳḳī*. Bij elk stadium van den doodsstrijd moet men formules overdenken, door middel waarvan men zich door de gedachte in-

---

bracht met de *triguṇa*: *sattva, rajas* en *tamas* etc.. Horten o. c. p. 277 en 279 over het algemeen Moslimsch geloof aangaande lichtverschijnselen bij den doodsstrijd als aankondigingen van 's menschen toekomstig lot en over de pogingen des duivels om den mensch op zijn sterfbed tot Joden- of Christendom te verleiden.

1) o. c. p. 43.

2) Pr. nº. 3, p. 156.

3) Pr. P. p. 56—103; S. W. p. 85 v.v..

volueert in eigen wezen en den oorsprong van alle Zijn. Het sterven wordt zoo een „pamor ing kawoela-goesti", een terugkeer van het leven in den *nūr M.* („apoelang kajoen ing dalam noer Muhammad hakiki"), het eerste, dat uit de *dhāt* ontstaan is en daarom de oorsprong van alles [1]). Een andere wijze, waarop het sterven als eenwording met de *dhāt* wordt beschreven, is [2]): „ing sanalika saladjeng matrapaken pandjenengan ing dat", d. i. dan verwerkelijkt men den staat van de *dhāt.*

Hier hebben we dus een speculatieve uitwerking van de gedachte „oerip sadjroning pati" [3]). De samenvloeiing der beteekenissen: God en eigen wezen in „ingsoen", werkt ook weer achter deze gedachten.

De twee „wedjangan's", die nu nog resten en die op naam staan van SOENAN KOEDOES en KADJENAR (= Sèh Lemah Abang) herhalen alleen nog in 't algemeen de vorige. Ze heeten „panetep santosa ning iman" d. i. bevestiging van de zekerheid des geloofs, en bevatten slechts de *shahāda muta'awwila* [4]) en de „sasahidan" d.i. getuigenissen, die een uitbreiding van de vorige zijn [5]). Alleen „ingsoen" is; daarop doelt de belijdenis. Aan de verschillende namen, waarmee Allah en Muhammad genoemd worden, knoopt men weer explicaties vast, die de identiteit, welke in „ingsoen" ligt, demonstreeren. Deze namen geven slechts aspecten van „ingsoen" en dus van het eeuwig Zijnde, Goddelijke. „Ora ana pangéran anging ingsoen." Hierbij wordt „pangéran" verklaard als: „gesang kita pribadi", of op een andere plaats [6]) als: „sampéjan pijambak." Allah is: „badan ingsoen"; Muhammad is „tjahjaningsoen" en *rasūl* is: „rahsaningsoen." Deze termen zijn natuurlijk weer tegelijkertijd aanwendbaar op God en op den mensch [7]). Van de verscheidenheid

---

1) Pr. P. p. 95.

2) ibid. p. 80.

3) Gelijk bekend, heeft men ook de uitdrukking „mati sadjroning oerip". De laatste is afkomstig uit de sfeer der dhikr-ervaringen.

4) Zie boven p. 83.

5) cf. S. W. 15 v.v.; P. P. 6 v.v. en 48 v.v. en Niti Mani p. 144 v.v.. Over „sasahidan" en Sèh Siti Djenar cf. T. B. G. 53 p. 17 v.v..

6) Wedosanjata p. 77.

7) M. als „tjahjaningsoen" doelt zoowel op den *nūr M.* als eerste schepping Gods, als op het zoo benoemde stadium in 's menschen bewustzijn. Evenzoo is het gesteld met „rahsaningsoen". Dàt in de gelijkstelling „rasoel-rahsa" de overeenkomst van klank meewerkt, spreekt vanzelf bij de Javanen.

van namen wordt steeds een dankbaar gebruik gemaakt om de identificeering van God en mensch eindeloos voort te zetten. Op deze wijze wordt een classificatie van het Zijnde bereikt, die in correspondentie-reeksen is geordend. In dit verband is nog duidelijk de oorspronkelijke achtergrond der gedachte te bemerken [1]), al is alles zoo nu en dan vermengd met klank-assonanties.

Het is niet toevallig, dat juist de laatste „wedjangan", het getuigenis van alle dingen, dat alleen Allah is, aan SITI DJENAR wordt toegeschreven. In alle Javaansche mystieke geschriften, die niet louter, zooals vele primbon's, aanteekeningen uit de Moslimsche wetenschap bevatten, maar waar de eigen geest zich telkens vertoont, straalt een groote voorliefde voor dezen raadselachtigen wali door. Vaak is dan achter de pantheïstische redeneeringen, die zich in Moslimsche termen kleeden en voor den waren Islam uitgegeven worden, een verborgen polemische spits tegen het Mohammedanisme te bemerken. Om zijn gestalte kristalliseert zich gaarne het geheime verzet tegen den Islam, dat in vele Javaansche gemoederen huist en b.v. in de Babad Kediri openlijk uitgesproken wordt als te bestaan in het volgen van de „agama Boeda." In de Niti Mani [2]) wordt b.v. geheel correct de geldigheid van de vier stadia: *sharī'a* etc. voor de „uiterlijken" („wahja") geleerd, maar de wali's kunnen zonder „bahita" de kostbare parel (moestika) der waarheid vinden. Met merkbare sympathie wordt dan SITI DJENAR als exempel geciteerd, wiens leer uitloopt op afval en verwerpen van de *sharī'a* (poepoenton ing tèkadipoen moertad ing agami, amboetjal dateng sarèngat). Het besef van strijdigheid met den Islam komt helder uit in de mededeeling van K. M. MANGKOE DI MEDJA aan RINKES, dat de „ilmoe sasahidan" in sommige mystieke geschriften „ilmoe bidangat, ingkang njoelajani piwoelang ing koeran" [3]) heet. Maar meestal bedoelen de door ons geschetste opvattingen oprecht „een mesigit te zijn" [4]).

---

[1]) Wedosanjata p. 102 heeft men b.v.: Allah: „oerip"; Muhammad: „woedjoed"; rasoel: „rahsa"; pangéran: „angen-angen". Dat er op grond van het verschil der namen ook een zakelijk verschil wordt geconstrueerd, blijkt hieruit, dat Allah in de „oetek" gelocaliseerd wordt gedacht en „pangéran" in de „djantoeng".

[2]) p. 208 v.v.

[3]) T. B. G. 53, p. 298; cf. ook: ib. 36, 50, 292—293, 464; T. B. G. 55. p. 94, 106 v.v..

[4]) SCHRIEKE: o. c. p. 75.

§ 2. Magie en magico-mysticisme.

In „kawoela-goesti" en „ingsoen"-speculaties hebben we de Javaansche mystiek genomen naar haar zuiver mystischen achtergrond. De beide consequenties der hoogste mystische eenheidservaring, dat de mensch niets is en tegelijk alles, door zijn identiteit met het goddelijke, zijn erin uitgedrukt. In voorschriften voor den „goeroe", in de wijze, waarop over de waarde der formules gesproken wordt [1]), treden echter zoowel animistisch-magische resten aan den dag, als neigingen naar het magische, binnen het gebied der mystiek zelf. Aan deze zijde moeten we nu onze aandacht gaan wijden.

Magie en mystiek zijn op menigerlei wijze met elkaar verwant. Beide zijn kosmopolitische verschijnselen, die regelmatig in de geschiedenis van het geestelijk leven der menschheid weerkeeren en diepe affectieve wortelen in de menschelijke ziel hebben. In de godsdienstgeschiedenis kan men zien, dat consequente mystiek bij voorkeur op oorspronkelijk-magischen bodem gegroeid is [2]). Hun verwantschap is gelegen in beider monistische grondtrekken en in beider doel: tot wetenschap van het verborgene te komen. Bij de zuivere magie is het monisme geheel naturalistisch: de wereld is een stroom van in wezen dezelfde, met elkaar verwante krachten. Er macht over te verkrijgen door kennis ervan en er in overeenstemming met eigen vrees of wensch over te beschikken, is het leidend principe in de techniek der magie. Men wordt wat men kent. Binnen dit algemeene, lagere stadium der magie ligt al een primitieve mystiek besloten. De mystiek in den eigenlijken zin des woords evenwel is een gedifferentiëerde cultuurpotentie. Die bloeit binnen een cultuur-sfeer, waarin de idee van God als het Eéne, Absolute en Volmaakte in heldere denkvormen uitgewerkt en tot het Eenige verheven is. Het doel is door kennis daarmee één te worden (ὁμοίωσις τῷ θεῷ).

Binnen dit gedachten- en gevoelscomplex kan de magie weer nieuwe kracht en vlucht verkrijgen, omdat ze dan van een naïef, ongereflecteerd gevoel tot een wetenschappelijk te rechtvaardigen systeem kan worden. Het sterke gevoel, dat alles

---

1) S. W. p. 16, 44 b. v..

2) cf. Indië, China. Bij het Neo-Platonisme zijn de verhoudingen veel ingewikkelder, maar de groote ruimte, die de leer der magische sympathie zelfs al bij Plotinus inneemt, wijst op de innige verwantschap van beiden.

God is, kan de wereld in één goddelijk krachtenspel doen vervloeien. Daarom heeft alle mystiek neiging om tot magie te verworden; het uitstijgen boven de grenzen van ethiek en denken naar het onbewuste kan zich wreken in een neerstorten in het naturalistische.

Deze (veel te) korte opmerkingen moeten dienen om de situatie in den Archipel duidelijk te maken. De innige eenheid van magie en mystiek daar is overbekend. Bijna elke bladzijde der primbons getuigt ervan. Hier hebben we evenwel met een eenigszins ander proces te doen. Tot tweemaal toe, door het Hindoeïsme en den Islam, is een, in geheel andere culturen zelfstandig gegroeid, mystiek systeem, heengestroomd over een primitieve, magische mentaliteit. Deze recipiëerde ze, zonder uit eigen zelfstandige ontwikkeling de formeele middelen te hebben om de vreemde stof te beheerschen en organisch te assimileeren. Daaruit is het kras magico-mystisch karakter van vele primbons te verklaren. Het is hier geen proces van neerzinken in de magische sfeer, maar van neertrekken. De mystische identificatie van den mensch en alle dingen met het goddelijke, die we in de Javaansche mystiek hebben leeren kennen als ontleend aan het monistische pantheïsme van Sufische en Indische origine, verwordt in de meeste gevallen tot magische identificatie d. w. z. niet het hoogste goed, maar de hoogste macht wordt gezocht. Vaak vloeien beide dooreen.

Dit proces doet zich natuurlijk in verschillende graden voor. Bij alle primitieve volken is de eerste greep op den Islam magisch. Allah en MUHAMMAD worden schatkamers van heilzame magische kracht. Het begrip voor een positieve religie, die altijd een vrucht is van een hooger cultuurstadium, waarin denken en voelen reeds als gedifferentiëerde geesteselementen tegenover elkaar gestaan en daarna weer een voorloopige verzoening gevonden hebben, ontbreekt in het primitievere geestesleven. Daar heerscht het affectieve denken, dat nog in een prae-differentiëele eenheid besloten ligt. Zich uit eigen kracht onmiddellijk op te heffen tot het begrijpen en assimileeren van een wereldbeschouwing, waarvan de probleemstellingen niet in eigen ontwikkeling gegroeid zijn, is voorloopig onmogelijk. Daarom is het neertrekken van de vreemde godsdienstige elementen in eigen magische en animistische sfeer onvermijdelijk.

Vandaar ook verkrijgen zoovele woorden uit het godsdienstig

spraakgebruik zulk een magischen klank en zoovele gebruiken en ceremoniën een magische aanwending [1]). En men moet het ook vanuit dit gezichtspunt beoordeelen, dat b.v. in de Javaansche primbons [2]) de *shahāda* en de namen van BATARA GOEROE en KALI DOERGA in één adem gebruikt worden ter verkrijging van wenschen of afwending van rampen. Dit is nòch ontrouw aan den Islam, nòch syncretisme. Het is een nog-niet-toe-zijn aan positieven, historischen godsdienst en daarom een gebruik maken van alles, wat gedachte of gevoel treft als heilig, waardevol en krachtig, in den beneden-ethischen, affectieven zin dezer woorden.

Java staat van ouds bekend als het land van magie en demonologie [3]). SCHRIEKE heeft de aandacht erop gevestigd, dat reeds een Sanskrit-inscriptie uit Campa uit de 9e eeuw het gaan van een koninklijk ambtenaar naar Java vermeldt ter bestudeering van de magie (*siddhayātra*) [4]). Daarachter schuilt natuurlijk Hindoeïstisch-Tantristische invloed, die nog eeuwen lang heeft nagewerkt. Ook thans nog hebben de Javanen den naam zeer vertrouwd te zijn met de magie [5]).

De primbons leveren de bewijzen, dat dit terecht is. Magische formules, zoowel van zuiver Javaansche origine als in geïslamiseerde gedaante, of tot magie verlaagde Mohammedaansche gebeden en formules, wisselen in bonte rij af met mystieke termen of met gegevens, aan allerlei takken van de Moslimsche wetenschap ontleend. Zuiver pantheïstische formules uit de

---

1) De voorbeelden liggen in de litteratuur voor het grijpen. Als sprekende bronnen noem ik alleen: SNOUCK HURGRONJE: The Achehnese, pass.; KRUYT-ADRIANI: De Bare'e sprekende Toradja's, I, p. 297 v.v. en SIMON: Christentum und Islam.

Dat de aanraking van Islam en Heidendom, hoe vreedzaam de penetratie ook gaat, toch een ondergrondschen schok veroorzaakt in het geestesleven, blijkt wel hieruit, dat de eerste aanraking met den Islam vaak met een daling van het geestespeil gepaard gaat. Fijnere elementen uit de vorige besloten periode, die zich reeds uit het magische hadden losgeworsteld, worden verdrongen. Het ontwortelingsproces doet de magie, in zijn zuiver egoïstischen vorm van machtsdwang ter verkrijging van wenschen, geheel overwoekeren.

2) Pr. Kedigdajan, p. 7, 14.

3) cf. T'oung Pao 1915, p. 237, 242—246.

4) T. B. G. 59, p. 149, en Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient, dl. 11, p. 301 v.v.

5) SNOUCK HURGRONJE: Mekka II, p. 119.

„ingsoen"leer, als b.v. „ora ana Allah ija akoe Allah" e.a.[1]), worden gaarne voor magische doeleinden gebruikt. De verwantschap van mystiek en magie komt er b.v. ook nog uit in den term „tapa", in den zin, dien HUBERT en MAUSS hechten aan de uitdrukking „rite magique actuel"[2]). Beide zijn een „weg" ter bereiking van iets verborgens.

De opvatting van wetenschap als iets verborgens, van den persoon van den goeroe, van de voorbereidende stadia als een oefening, het zijn altemaal trekken, waarin de formeele structuur van magie en mystiek overeenstemmen. Het woord „ngèlmoe" is de beste illustratie daarvan op Java.

Vooral in de onkwetsbaarheidsmagie (tegoeh) zijn mystieke formules zeer geliefd. Een bewijs, hoe in de magie het vooral de begeleidende, affectieve waardeeringsassociaties zijn, die de kracht van een spreuk of handeling uitmaken. Ze staan, in weerwil der mystieke woorden, geheel op één lijn met een formule, die in staat moet stellen boomen uit te rukken (isim gadjah woeloeng) en waarin de lichaamsdeelen geïdentificeerd worden met harde dingen als ijzer, staal etc.[3]).

Een systematische behandeling van de magie in de primbons met een nauwkeurige opgave van de terminologie, naar het voorbeeld van DOUTTÉ's werk over Noord-Afrika, is zeer gewenscht. Als algemeen resultaat zou dan blijken, dat op Java de magie nog niet zoo sterk geïslamiseerd is als in Noord-Afrika. Ook al wordt er veel gebruik gemaakt van Koranverzen, gebeden, namen van Allah en de engelen etc., zóó sterk als in Noord-Afrika is het niet het geval. Het gebruik van mystieke termen en grootheden is daarentegen op Java veel sterker.

---

1) Pr. Ngawi, p. 30 en Pr. Malang Joeda F., p. 34 v.v.. Cf. voor hetzelfde verschijnsel: V. HENRY: La magie dans l'Inde, pass..

2) HUBERT et MAUSS: Théorie générale de la magie. Dit gemeenschappelijke gebruik van dezelfde terminologie is overigens een algemeene trek van de magie in cultuurlanden. IBN CHALDŪN spreekt in dit verband in zijn „*Mukaddima*" van *rijāḍa*. DOUTTÉ in zijn voortreffelijke werk: Magie et Religion dans l'Afrique du Nord, p. 55 v.v. verhaalt b.v., dat de boeken, die een vorming in de magie beoogen te geven, zooals de *Tarbia* van IBN AL-ḤĀDDJ voorschriften bevatten van moreelen en ascetischen aard, alsof het een *murīd* geldt. Verder hebben de auteurs van werken over de magie evenzeer hun *isnād* en *silsilah* als de mystische.

3) Pr. Kedigdajan, p. 24.

Evenwel, hoe veelvuldig het bereiken van wenschen en het afweren van kwade machten door magische middelen als „doʿa's", „radjah's" en „djimat's" ook voorkomt, de hoofdindruk blijft toch, dat we met een eigenaardige, mystische bespiegeling te doen hebben. In „kawoela-goesti" en „ingsoen"-leer hebben we de hoogere gebieden van het mystieke besef en den mystieken drang en behoefte der Javanen leeren kennen als de emotioneel-ervaren of speculatief-geschouwde identiteit van God en mensch. De vertroebeling door allerlei zonderlinge gedachtenspinsels is ook daar al vrij aanzienlijk Nu komen we echter op lagere gebieden. Hier is het een chaotische massa van „diepzinnige" verklaringen, verbindingen en correspondentie-reeksen waarbij het classificeerend principe haast altijd getallen zijn [1]), een primitieve poging om op de geheimenisgebieden, die achter allerlei termen, gebruiken en figuren van godsdienstige origine vermoed worden, vat te krijgen.

Willekeurig spelen met woorden en flitsen van dieper begrip zijn hier dooreen gemengd. In aantal overeenkomende groepen van termen, die op Allah's emanatie-fasen, wezen en eigenschappen, op de bestanddeelen van de wereld als den makrokosmos, en op den mensch in zijn psychische en physiologische organisatie of in zijn godsdienstige verrichtingen als *ṣalāt* en *dhikr* betrekking hebben, worden verbonden als teeken van een dieperen samenhang. Door deze wederkeerige mystieke participatie wordt weer het gevoel van identiteit gewekt. Alles wordt binnen den mensch getrokken en vindt in hem zijn plaats. Met monotone willekeur worden deze identificaties vaak doorgezet. Om ze in hun *waarde* voor de „goeroe's" of voor hen, die ze bedachten, te schatten, moeten we ze ernstiger nemen dan we door het abracadabra der gedachten geneigd zouden zijn.

Zoo [2]) worden de vier *ʿālam*'s, waaruit het universum bestaat, naar gelang van de verschillende existentiewijzen der daartoe behoorende dingen, volgens een leer van PANEMBAHAN ING KARANG, gelocaliseerd in deelen van 's menschen lichaam of geest.

---

1) Cf. SNOUCK HURGRONJE o. c. II, p. 11. RINKES o. c., p. 110 v.v..

2) Pr. Malang Joeda F., p. 127. Dezelfde localisatie, wat het tweede lid betreft, vindt men in de Ar. myst. verhandeling uit Bodjonegoro, p. 4.

De *'ālam nāsūt* [1]) is gelegen in het ooglid (telapoekan) of in den *'aḳl.*

De *'ālam malakūt* in het oogwit (poetih ing mata) of in de *īmān* [2]).

De *'ālam djabarūt* in het oogzwart (ireng ing mata) of in den *ruḥ.*

De *'ālām lāhūt* [3]) in het licht van het oog (tjahaja ing mata) of in de „rahsa."

Het oog komt veel voor als een belangrijk localisatiepunt voor geheime werelden. Het past echt in den Javaanschen gedachtengang om aan het instrument van het, in de mystiek zoo gewichtige, „schouwen" zelf weer een mystieke beteekenis te geven. Elders heet het witte en zwarte van het oog dan ook de zetel van het wezen Gods.

Allerlei onderdeelen van de wereld, zoowel in kosmologischen als in geografischen zin, worden in het menschelijk lichaam geplaatst b. v. [4]) de *'arsh* is het reukvermogen (pangamboeng) of de neus, de *kursī* de kaak (oewang-oewang), de „dingding djalal" is de ruggegraat (toelang tanggoeng), de hemel het oog (paningal), zon en maan de beide oogen, hemel en aarde de beide voeten etc. De identificatie is hier fragmentair, bont en regelloos, maar er is toch duidelijk een mystieke correspondentie tusschen makro- en mikrokosmos. Alles, *lawḥ 'arsh* etc. heet dan ook „patimbangan ing roh", pendanten van den geest, d. w. z. de geest als ze alle in zijn kennis omvattend, schept ze eigenlijk. Het is moeilijk in alle gevallen uit te maken, of correspondenties als de geciteerde terug te voeren zijn op het antiek-middeleeuwsche, astrologische wereldbeeld der Arabische litteratuur of dat het weer eigen zwakke pogingen zijn, geboren uit het magico-mystische identificatie-gevoel. Men behoeft slechts de „Tapel Adam" [5]) op te slaan, om zich te overtuigen dat ook

---

1) *nāsūt* wordt vaak vertaald door „soepe", in overeenstemming met het gezegde: *lā summija al- insān illā min al-nisjān.*

2) *īmān* treedt vaak op onder de geestesfuncties.

3) *lāhūt* wordt vaak verklaard door „laoet", zee. Dit vindt zijn oorzaak in de klankovereenkomst en in het beeld der zee, dat voor het goddelijk zijn wordt gebruikt.

4) Soeloek Djati Lana, p. 23 v.v. en 45.

5) Uitg. Lange & Co. 1859, p. 22. Zie ook Med. Ned. Zend. Gen. 13, p. 208, over het verband van het menschelijk lichaam met hemelsferen en hemelgeesten. Hoe sterk de Mal. Asrār al-i. van AL-RANĪRĪ ervan doortrokken is, zeide ik reeds meer dan eens.

van deze astrologische wereldbeschouwing fragmenten op Java zijn doorgedrongen. Adam heet de *'ālam saghīr* (parvus mundus); zon, maan en sterren, hemel en aarde, *'arsh* en *kursī* beeten „pepek ing nabi Adam." Deze magisch-astrologische gedachte heeft evenwel vele tonen en associaties gemeen met de mystische, uitgedrukt in het: *man 'arafa nafsahu faḳad 'arafa rabbahu.* In de Javaansche litteratuur echter is zeer evident het laatste het leidende moment in het opstellen der correspondentiereeksen. Van het eerste, het astrologische, heeft nooit een heldere voorstelling of begrip bestaan. Het zijn slechts brokstukjes, van welker oorspronkelijke afkomst geen besef meer aanwezig is.

O. a. [1]) worden op grond van de spreuk: *man 'arafa* etc. de verschillende soorten menschen, hun oorsprong en samenstelling behandeld, zoogenaamd ontleend aan een *kitāb manṭik.* Het eigenaardige hierbij is weer, dat de mensch zoowel in een kosmischen als mystischen samenhang wordt gebracht. Er zijn vier soorten menschen: zij, die ontstaan zijn uit de aarde, uit het water, uit de lucht en uit het vuur. Er is dus een verband tusschen de rangorde der menschen en der wereldelementen. Het zelf (diri, vertaling van *nafs* en verklaard door „darah" bloed, waarin een Arabische reminiscentie schuilt) kan zijn *nafs lawwāmah, ammārah, suwijjah* en *muṭma'innah* [2]). In het eerste geval is de bijbehoorende kleur zwart, en de bijbehoorende lichaamsopening (palawangan) de mond; in

1) Pr. n°. 3, p. 11 v.v..

2) Door gedachte-associatie wordt dus van *nafs* in algemeenen zin, zooals het in de spreuk voorkomt, onmiddellijk overgesprongen naar de bekende ethisch-mystische indeeling, waarin de graden van den godsdienstig-zedelijken toestand der menschen zijn samengevat. De volgorde van de vier wijkt menigmaal af, alleen de *muṭma'innah* geldt altijd als de voornaamste. De 1e, 2e en 4e zijn aan S. 75:2, 12:53 en 89:27 ontleend. Over deze vgl. men Iḥjā' III, p. 4, en Rinkes o. c., p. 77 nt. 3. Volgens Ghazālī l. c. is de *lawwāmah* de critische ziel, die zich tegen de zinnelijke ziel verzet, maar nog niet tot volkomen rust gekomen is gelijk de *muṭma'innah.* De *ammārah* eig. *al-nafs al 'ammārah bilsū'* is de tot kwaad aanzettende ziel. In onzen primbon is de volgorde dus dooreengehaald, hetwelk herhaaldelijk gebeurt bij deze in de Javaansche geschriften geliefde materie. Dit zal o. a. wel veroorzaakt worden doordat men in *ammārah* het woord „amarah" = boos, ziet. In de inlandsche, Mal. zoowel als Jav., geschriften komt als 4e de „sawijah" of „soewijah" steeds voor, terwijl die in Arab. bronnen niet is te vinden. B.v. in een aanhangsel achter den Tabjān, p. 133 en in Asrār al-i. fol. 103*a* van denzelfden

het tweede geval behooren er op dezelfde wijze: rood en het oor, in het derde geval: geel en het oog, en in het vierde geval: wit en de neus bij. Verder worden dan nog de *maḳām's* en „astana's" in het lichaam en de levenswandel, die bij elke soort behoort, opgesomd.

Om niet noodeloos uitvoerig te zijn, daar behalve een opsomming ook menige rectificatie noodig zou zijn wegens de verwarring, die in dit correspondentie-complex heerscht, hebben we ons beperkt tot de kleur en de lichaamsopening, omdat ze tot eenige opmerkingen aanleiding geven. Deze twee komen onveranderlijk voor in combinatie met de vier *nafs's*. Van de kleuren is dit zeer begrijpelijk, daar hun rangorde ontstaan is in verband met mystieke hallucinatie-ervaringen naar gelang van den graad van eenheid, die bereìkt is. Uit den door ons aangehaalden tekst zou evenwel ook licht kunnen vallen op den, in de geschiedenis van o. a. Sèh Lemah Abang (en van meerderen) voorkomenden trek, dat zijn bloed wit blijkt. Er wordt gesproken van het witte zelf als „darah poetih", daar voor „diri", (vertaling van „nafs") de omschrijving „daṛah" gegeven is. Het zou dus kunnen zijn, dat het bloed van bijzondere heiligen als wit geldt, omdat hun zelf (*nafs* = diri = darah) wit is.

Wat de openingen („palawangan" of „wahja") betreft, daarvan is het opmerkelijke, dat de vier zintuigen, die als zoodanig dienen, bijna altijd in dezelfde volgorde voorkomen [1]). De neus („grana" of „pangamboeng") hoort hier dus bij den hoogsten trap, de *muṭma'innah*, terwijl men eerder het oog zou verwachten als in verband staande met zien, schouwen, dus met *maʿrifa*, het hoogste mystische stadium. Dit laatste is dan ook menigmaal het geval. De „grana" als hoogste der reeks lijkt mij evenwel alleen uit waarnemingen van de *dhikr*-praktijk te verklaren. In een passage uit de Tjenṭini [2]) treedt deze oorzaak nog iets duidelijker aan 't licht. Daar worden met de *sharīʿa* etc. gecombineerd de „lésan" (tong) en de *afʿāl Allāh*,

---

auteur komen alleen de drie andere voor. Ze komt afwisselend op den laagsten of daarop volgenden trap te staan. De behoefte aan een viertal heeft dezen vierden term waarschijnlijk uit het bij *ammārah* voorkomende *sū'* doen ontstaan.

1) Cf. b.v. P. Poerw., p. 84 v.v.; Soeloek Sèh Resi Drija, p. 120; Vier Preanger pr. nº. 1, p. 1.

2) Zang 19.

de „talingan" (ooren) en de *asmā' A.*, de „paningal" (oogen) en de *ṣifāt A.* en de „grana" (neus) en *dhāt A.*

We hebben hier natuurlijk te doen met een coördinatie van 's menschen stijging op den mystieken weg en van de gradatie in Gods wezen. Men zou bij *maʿrifa*, dat meestal als „awas ing Allah" wordt vertaald, als orgaan „paningal" verwachten. De andere rangorde der organen moet dus haar verklaring vinden in de verschijnselen, die waargenomen worden bij het uitoefenen van *dhikr*, waarbij tenslotte spreek-, gehoor- en gezichtsfunctie door de bewusteloosheid zijn opgeheven. Typisch voor de sterke vermenging en identificeering van de geestelijke ervaring en het lichamelijke begeleidingsverschijnsel, is dat de Tjenṭini spreekt van de „grana datoellah" op het stadium der *maʿrifa*. Alleen hij, die tot het laatste voortgeschreden is, kent „gaib ing Allah", de verborgenheid Gods. Slechts hem, die *wudjūd maḥḍ* [1]) is, wordt dit geopenbaard, want hij kent de eenheid van dienaar en Heer.

Dit voorbeeld diene als illustratie, dat aan de chaotische verwarring van correspondenties en coördinaties behalve gespeel met gelijktallige groepen van termen, ook concrete ervaringen ten grondslag liggen.

Een ander gegeven, waaraan eigenaardige associaties en mystische diepzinnigheden worden verbonden, is de *ṣalāt*. Herhaaldelijk worden n.l. de *ṣalāt*-deelen verklaard als ontstaan te zijn uit de vier elementen. De *ḳijām* (adeg) uit het vuur, want een vlam brandt rechtop; de *ruḳūʿ* uit de lucht, want gelijk een Maleisch H.S. het uitdrukt: „angin tjenderong": de lucht buigt zich; de *sudjūd* uit het water, want het water stroomt naar beneden en de *ḳuʿūd* of *djulūs* (loenggoeh) uit de aarde, want de aarde heeft een zittende houding [2]). Of deze overeenkomst de secundaire [3]) verklaring of de primaire oorzaak van deze combinatie is, is van weinig gewicht. De ondergrond is weer een mystische identificatie. De *ṣalāt* wordt op deze wijze

---

[1]) Er staat „woedjoed makal".

[2]) Cod. Mal. 1960; Pr. Garoet, p. 4; Tjenṭini, Zang 41 Cod. Jav. 1795, p. 99 v.v.. De verklaring, die gevonden wordt in de overeenkomst van de houdingen van de *ṣalāt* en van de elementen, komt alleen voor in het Mal. H.S.: de Achbār al-Achira, dat op naam van AL-RANĪRĪ staat.

[3]) In de primbon's is het getal 4 de aanleiding.

gevoeld als een herhaling van de schepping van het lichaam uit de vier elementen, een, in gedachte en bewegingen, terugkeeren van den mensch tot zijn eigen oorsprong (wiwitan)[1]. Heel duidelijk is dit op te maken uit de Tjenṭini[2], waar alle concrete beteekenis en analogie wegvalt en de elementen worden geduid als geestelijke grondelementen, zoodat de mensch zich in de *ṣalāt* tot zijn eigen grondelementen herleiden kan en een eenwording met den oorsprong van zichzelf en alle dingen beleeft. De „adeg" heet daar onstaan uit vuur, maar niet het gewone, doch een vierdeelig geestelijk vuur: de *rūḥ iḍāfī, raḥmānī, nūrānī* en *rūḥānī*, alle namen voor het Zijn in zijn algemeen aspect als prototype van de concrete werkelijkheid. De *rukūʿ* is niet uit de gewone lucht ontstaan, maar uit de vierdeelige: „napas, anpas, tanapas, noepoes". — De associatie zal hier wel schuilen in adem (*nafas*) en wind (angin). — Deze zijn de vier ademhalingsmethoden, die bij de *dhikr*-praktijk voorkomen. Ze worden in alle mystieke geschriften[3]) veel vermeld als uitgangspunt voor allerlei beschouwingen, en toonen de groote plaats, die de *dhikr* in gedachte en practijk der Javaansche mystiek inneemt. Daar het een hypnotiseerende weg tot de eenheidservaring is, heeten ze steeds „tetali ning oerip", levensdraad. Door ze te beoefenen vindt men het ware leven, keert men weer tot zijn oorsprong terug. Bij elk der vier is de plaats van in- (mandjing) en uitademing (metoe) verschillend en ook de wijze waarop men den adem door het lichaam leidt. Dit, gecombineerd met de formules (poedji), die erbij uitgesproken worden, veroorzaakt zoowel een doordringen in mystische gebieden (zeven hemelen en aarden, de majesteit of het wezen Gods b.v.) als een zichzelf transsubstantiëeren in die mystische werkelijkheden. Identificatie in magischen en mystischen, in lichamelijken en geestelijken zin, loopen hier weer dooreen[4].

---

[1]) Cf. Cod. Jav. 1795, p. 103 v.v..

[2]) l. c..

[3]) Pr. uit Soemedang, p. 31 v.v.; Cod. 1795, p. 151—153; Tapel Adam, p. 13; Rinkes o. c., p. 83, etc..

[4]) Dat in deze ademhalingspraktijken, waarvan de Mohammedaansche representant ook oorspronkelijk al veel aan Hindoeschen invloed te danken heeft, op Java ook nog oude Yogistische herinneringen uit de prae-Mohammedaansche periode meespelen, is nog wel te bespeuren. Zoo heet het

De *sudjūd* vindt zijn oorsprong niet in gewoon water, maar in het vierdeelige: *rūḥ rabbānī*, *nabātī*, *ḥajawānī* en *djasmānī*, weer een andere indeeling uit de Arabische litteratuur van het geestelijk beginsel in den mensch, naar zijn verschillende levensfuncties [1]). De gedachte van zichzelf a. h. w. door gedachte en daad terug te transsubstantiëeren in den oorsprong, wordt hier duidelijk uitgesproken, want de *rūḥ djasmānī* heet het zaad (wiwinih) der zeven martabat's en deze zijn de oorsprong van al het bestaande. Ons komt deze gedachtensprong van den *rūḥ djasmānī* als oorsprong der zeven graden vreemd voor, maar het is niets dan een specimen van den grotesken ernst, dien de Javaansche mystiek met allerlei uitspraken maakt, daar ze niet onderscheidt tusschen letterlijk en overdrachtelijk. Zoo wordt de gedachte, dat de menschelijke geest alles bevat, omdat hij alles overdenkt en doorziet, in allen ernst doorgevoerd. De *ḥadīth-ḳudsī: lā jasaʿunī 'arḍī walā jasaʿunī samā'ī walakin jasaʿunī ḳalb al-mu'min*, dien Ḥamzah en Shams al-dīn ook gaarne citeeren, of de veel-geciteerde overlevering: *al-ḳalb ʿarsh Allāh* [2]), worden concreet opgevat.

De „loenggoeh" is niet ontstaan uit de gewone aarde, maar uit de vierdeelige: „mani, madi, wadi en manikem," de vier elementen van het semen, die wij reeds hebben leeren kennen. Leerrijk voor den Javaanschen gedachtengang is weer, dat van „manikem" gezegd wordt, dat het is de „winih kelanggengan tan gingsir", dus de eeuwige, onwankelbare oorsprong (zaad). Dit wordt ongetwijfeld veroorzaakt door de beteekenis „juweel"

Cod. 1795, p. 153: Bij den dood trekken zich alle „napas" in het hart samen. Dit is de bekende opvatting uit de Sanskrit-litteratuur, dat alle *prāṇa's* of *ātman's* zich in het hart terugtrekken. De beteekenis van „napas" als ademhalingsgymnastiek om de ecstase kunstmatig op te wekken, is evenwel in onze geciteerde passage nog het sterkst, want verder luidt het: Na deze samentrekking gaat alles te niet (sirna), ook de letters van Allah en Muhammad (die bij het begeleidende reciet gebruikt worden) en alles lost zich op in God.

[1]) Cf. Asrār al-insān, fol. 74*b* v.v., waar verschillende indeelingen besproken worden.

[2]) Bij den orthodoxen al-Ranīrī komt deze gedachte evenzeer voor, maar deze geeft aan alles een naïef-stichtelijke, overdrachtelijke wending. B.v. Asrār al-i. fol. 76*a* zegt hij, dat het hart van den geloovige zoo groot is, dat het *ʿarsh, kursī, lawḥ* etc. tot Allah toe, kan bevatten, terwijl dat van den ongeloovige zoo klein is, dat de twee *kalima's* er niet eens in kunnen.

van „manikem", terwijl *djawhar* d. i. juweel ook de mystieke aanduiding is van het goddelijk Zijn in zijn ongemanifesteerde verborgenheid. Onze Javaansche peinzers zijn zich evenwel dezen samenhang zelden bewust. In onzen tekst b.v. wordt als verklaring van „winih kelanggengan" gegeven: want gij zijt zelf „langgeng" (eeuwig, *bāḳī*) in uw *ṣalāt*.

Een mystische verdieping van de *ṣalāt* wordt ook gezocht in de combinatie van haar vier deelen met de vier letters van Aḥmad = Muhammad [1]). Een bijzondere „fijnheid" wordt er dan in gezien, dat de letterteekens: *ḥamzah*, *ḥā*, *mim* en *dāl* van Aḥmad ook een staanden, gebogen, geprosterneerden en zittenden vorm hebben. De diepere bedoeling is, dat men door *ṣalāt* te doen Muhammad's naam a. h. w. afbeeldt en dus Muhammad wordt. Hiermee kan ook nog in verband staan de door Tor Andrae [2]) uit de latere litteratuur aangaande den profeet vermelde opvatting, dat de mensch naar het beeld van Muhammad geschapen is: het hoofd beantwoordt aan de *mīm*, de handen aan de *ḥā*, de buik aan de tweede *mīm* en de voeten aan de *dāl*. Vanuit deze opvatting gezien, verwerkelijkt men door den *ṣalāt* zijn ware gedaante. Met de letters van de namen van Allah en Muhammad worden nog allerlei andere dingen gecombineerd.

Dit mechanische gedoe is vaak een populaire weergave van bekende mystieke theorieën. Zoo vindt de passage in den Soeloek Djati Lana [3]), dat de vier letters van Muhammad hemel en aarde vervullen, omvatten en verlichten en dat al het zijnde daaruit is voortgekomen, haar verklaring in het woord van den profeet: *awwal mā chalaḳa Allāh nūrī wachalaḳa al-ʿālamīna minnī*.

Het verschillend aantal *raḳʿa's* der vijf gebedstijden verkrijgt ook een dieperen zin. Door de vier *raḳʿa's* van den *ẓuhr* [4]) b.v. betuigt men zijn „iman ing njawa" d. i. geloof in de ziel, want ze wijzen den mensch erop, dat zijn ziel in vier dingen haar oorsprong vindt: *ʿilm*, *wudjūd*, *nūr*, *shuhūd* [5]). Door de vier van

---

[1]) Cf. Pr. Wonojoso, Garoet en Cod. Mal. 1960, in welk laatste geschrift weer de symboliek van den lettervorm staat. Ook: Soeloek Djati Lana, p. 10.

[2]) o. c. p. 352 en Soeloek Djati Lana, p. 10.

[3]) p. 10.

[4]) Pr. Wonojoso, p. 2 v.v..

[5]) Bij Ḥamzah telkens genoemd. Zie boven.

den *ʿaṣr* betuigt hij zijn „iman ing badan" d. i. geloof in het lichaam, want het lichaam is ontstaan uit de vier elementen, die in huid, spieren, beenderen en vleesch des menschen gelocaliseerd worden. Zoo gaat het door. Deze voorbeelden werden gekozen, om er opmerkzaam op te maken, dat men met letterlijke vertaling van de terminologie als b.v. bij „iman ing njawa" menigmaal de zaak niet benaderen kan. De termen dekken vaak een zeer onverwachten inhoud.

Men zou zoo eindeloos kunnen doorgaan met viertallen en zeventallen, die met elkaar in verband gebracht worden: kleuren, verschilllende soorten *nafs*, *rūḥ*, en *ḳalb*, profeten, engelen, eigenschappen Gods, openbaringsboeken, graden van godsdienstig inzicht (*īmān* etc.) en godsdienstigen wandel (*sharīʿa* etc.), letters etc., etc. Stuk voor stuk er den zin of de zinloosheid, de tallooze verborgen aanleidingen en eigenaardige gedachtencombinaties van aan te toonen, zou even monotoon worden als dit gansche bizarre „tooveren" met woorden, begrippen en indeelingsschemata zelf is. In alles wordt wat „hineingeheimnisst". De combinatiemogelijkheden zijn grenzeloos. Eigen bezit, resten uit het Hindoesche verleden, en vooral de gegevens, die de Islam op godsdienstig en speciaal op mystiek gebied levert, worden gebruikt om aan de begeerte naar het weten en bezitten van geheimenissen te voldoen. De gansche chaos van noties, formuleeringen en schemata aangaande de geestelijke d. i. de geheime, verborgen wereld, is een conglomeraat van geheimenissen, die allerlei verbindingen met elkaar kunnen aangaan. Logische samenhang is in deze verbindingen vaak niet te vinden. De begrippen, woorden en voorstellingen, waarmee gewerkt wordt, berusten slechts voor een deel op juiste kennis. Vage herinnering speelt een minstens even groote rol. Toch zou het een dwaling zijn dit classificeeren, combineeren en identificeeren van allerlei, vaak onbegrepen grootheden louter als een spelen op te vatten. Het zijn voorbeelden van primitief gevoels-denken. Niet de wettige inhoud der begrippen en woorden, niet de behoefte aan een voor het denken bevredigenden samenhang, zijn de drijfkracht. Veeleer wekt het half- of niet-begrepene het gevoel van geheimzinnigheid en verborgenheid, en de associatie van de in die woorden en begrippen *gevoelde* geheimenissen zet het denken in gang. Alles in mensch, God en wereld heeft een verborgen zin. Dezen zin te verstaan niet alleen, maar ook

te verwerkelijken, te verwezenlijken is het doel. Het volmaakte weten is het volmaakte handelen en leven. Iets kennen is iets worden, is het geheime, verborgene, eigenlijke ervan worden, is ten slotte God worden, want Hij of Het is het geheime van alles. In dit denken is daarom niets scheppends, maar hét is een eindeloos monotoon variëeren van gegeven motieven en identificatie-reeksen. Alles wordt vervluchtigd tot geheimenis-materiaal. Het historische, positieve van den Islam b. v. de gestalte van Muhammad, verdwijnt bijna geheel. Dit ligt zoowel aan den mystieken vorm, waarin de Islam tot hen kwam, als aan hun eigen geestesgesteldheid, die nog niet vatbaar was voor de zuivere waardeering van het historische d. i. het begrensde, individuëele. Als een bewijs, hoe weinig concreet Muhammad is, kan gelden de vertaling, die ergens van *nūr Muḥammad* gegeven wordt n.l. „tjahja kang pinoedji" [1]). Hoogstens komt hij eens voor als degene, die aan ʿAlī den geheimen zin van een *ṣalāt* of *dhikr* geleerd heeft. Men streeft er steeds naar het wezen (djati, hakika) van alles te bepalen op grond van wezens-inhaerente, mystieke samenhangen. Het min of meer vage gevoel, dat in den mensch de identiteit van alles samenvalt, omdat God en mensch ident zijn (kawoela-goesti, ingsoen-leer), is hierbij het leidend motief. Het maakt voor de Javanen ook de waarde van deze bizarre monotonie uit. „Giloet rahsa", geheimenissen kauwen, noemt een Javaansch geschrift [2]) het overdenken van esoterische dingen. Deze uitdrukking karakteriseert dit onzelfstandige, eindeloos herhalende denken voortreffelijk. Het classificeert en identificeert, terwijl het wezensverklaring meent te geven. Hen, die er zich van bedienen, deert dit evenwel niet, daar ze geen bevrediging voor hun denken, maar voor hun gevoel zoeken.

---

1) S. Wirid, p. 28.
2) Geciteerd T. B. G. 55, p. 155.

HOOFDSTUK VI.

Slotopmerkingen.

Aan 't slot van ons overzicht gekomen, is het noodig dit Javaansche denken nog iets nader te beschouwen. Naast de vormen der mystiek, die ons uit de godsdienstgeschiedenis bekend zijn, mag de Javaansche mystiek geen aanspraak maken op een aparte plaats. We hebben hier niet te doen met een belangrijke variant van dit algemeen-menschelijke verschijnsel. We hebben getracht te doen uitkomen, dat er mystieke ervaring is en dat flitsen van inzicht den chaos verlichten. Het gevoel van eenheid en identiteit van alles, het streven naar eenheid en vereeniging met het goddelijke, wringt zich door alles heen. In zooverre is het ten volle mystiek te noemen. Maar de klare vorm, het eigen, zelfstandig stellen der onderliggende grondvragen aangaande mensch, wereld en God, 't geen het godsdienstig denken en zoeken van individuen en groepen tot een representatief verschijnsel maakt, ontbreekt hier geheel. Verward, chaotisch, caricaturaal, zoo doet het zich aan ons voor, een verzande uitlooper van de Mohammedaansche en Indische mystiek.

De beteekenis van de Javaansche mystiek is dan ook niet gelegen in haar inhoud, noch in haar vorm, noch ook in de ethnologisch belangrijke resten, die er in op te sporen zijn, maar in den psychologischen achtergrond. De algemeene geestesstructuur, waaruit dit gansche conglomeraat is opgekomen, is ten slotte het eenig *wetenschappelijk* belangrijke ervan. Het algemeen-menschelijk belangrijke, de mate van besef van een hoogere levensorde en van een dieperen zin der wereld, is ons uit de stof vanzelf reeds telkens tegemoet getreden. Een proefschrift

is echter niet de plaats om daar opzettelijk en systematisch op in te gaan.

Wanneer wij omzien naar vergelijkingsobjecten, dringen zich vanzelf twee planten van Indischen bodem voor onzen blik: de Brahmana-mystiek [1]) en het Tantrisme [2]). Dáár dezelfde onoplosbare verwarring van magie en mystiek, hetzelfde substantiëele, naïeve denken, waarin alle woorden, namen, begrippen, gestalten, die de religieuze en mythologische traditie biedt, tot een ongrijpbaar geheel van mystische potenties en substanties worden, die op geheimzinnige wijze in sympathischen samenhang staan. Door ze te kennen, kan men alle wenschen en verlangens bereiken en door zich ermee te identificeeren, stijgt men boven zichzelf uit en vloeit men uit in dien warrelstroom van ordeloos dooreen schietende, mystische krachten. De stof, die in de Brahmana's, de Tantra's en de Javaansche geschriften gebruikt wordt, is natuurlijk geheel verschillend, maar de wijze van manoeuvreeren ermee, de structuur van het denken, het vage, ongrijpbare, dat aan alle scherpe begrenzing ontsnapt, is hetzelfde. Een zelfde mentaliteit vertoont zich. Toch zijn de verschillen daarin ook weer groot en deze geven het helderst inzicht in den aard van de Javaansche bedenksels. Door ze te vergelijken met het Brahmanadenken en met het Tantrisme is de cultuurhistorische plaats van het Javaansche denken het scherpst te bepalen.

Oldenberg noemt de gedachtenvormingen der Brahmana's „vorwissenschaftliche Wissenschaft" of ook „vorphilosophische Philosophie." „Es sind," gaat hij verder [3]), „chaotische und doch eine Anlage zur Uberwindung des Chaos in sich tragende Gedanken und Einfälle, wenig differenziert nach den jetzt eben noch ganz unentwickelten Individualitäten einzelner Denker, aber darum keineswegs in sich vollkommen gleichartig, sondern hier noch durchaus primitiv, dort Anfänge einer gewissen

---

[1]) In dit verband vgl. men het voortreffelijke werk van Oldenberg: Vorwissenschaftliche Wissenschaft 1919, waarin hij van dit nevelachtige, verwarde denken de structuur of zooals hij het noemt „die Grammatik" tracht te schetsen.

[2]) L. de la Vallée Poussin: Bouddhisme, Etudes et Matériaux, de omvangrijkste en beste karakteristiek van het Tantrisme.

[3]) o. c. p. 1.

Verfeinerung aufweisend, halb religiös gebunden, halb von dieser Bindung sich befreiend. Sie sind es, aus denen schlieszlich Philosophie hervorwächst oder hervorwachsen kann." De gedachten der Brahmana's, welk een wildernis zij ook vormen, zijn toch een onderdeeltje in een voorwaartsche beweging. Het concrete naïeve, op uiterlijke analogiëen zich voortbewegende denken, worstelt zich hier en daar op tot meerdere abstractheid, tot een gedeeltelijk beheerschen van de stof in plaats van er door overheerscht te worden. Daarom mag OLDENBERG ook spreken van voor-wetenschappelijke wetenschap, want het is een tastende stap in de richting van een bepaalde wetenschap en een bepaalde philosofie. We hebben hier op sommige punten werkelijk te doen met een groeiproces van den geest. Het is ermee als met een kind, dat in zijn pogingen om te loopen de wonderlijkste bewegingen maakt, maar daardoor juist zich bewust wordt van zijn krachten en mogelijkheden.

In het Tantrisme is de cultuur-historische situatie weer anders. Het magico-mystisch karakter ervan is in veel opzichten veel dichter verwant met het Javaansche denken, daar het veel mystischer is, in den zin van streven naar eenheid met wat als het hoogste goed geacht wordt. Het Tantrisme is een degeneratieproces. Het is een monstrueus syncretisme, waarin de vrucht van een rijke, tot sublieme ontwikkeling gekomen religieuze en philosofische mystiek, in magische practijken wordt neer getrokken. Alles, van de gewoonste menschelijke begeerten af tot de hoogste aspiraties toe, zooals de verlossing (*mokṣa*) of de eenheid (*advaita*), wordt magisch-verwerkelijkt en mechanisch gerealiseerd (*sādhana*). De geest werkt zich niet op tot bewustzijn van zichzelf, als hier en daar in de Brahmana's, maar verstrikt zich in steeds grooter verwarring. Er is geen opgang, maar een neergang.

Bij het Javaansche denken hebben we nòch een groeiproces, nòch een degeneratie-proces voor ons. Hier zijn zoowel de historische als de psychologische verhoudingen geheel anders. De Javanen hebben met vreemde schatten gearbeid en steeds een groote ontvankelijkheid en een taaie vasthoudendheid getoond. Alles heeft een eigen wending en een eigen aspect gekregen. Herhaaldelijk hebben wij daarop gewezen.

In dit opzicht is het leerrijk de Sumatraansche mystiek, die we in haar hoogere vertegenwoordigers geschetst hebben, te

vergelijken. In haar lagere, populaire vormen lijkt de mystiek van beide streken natuurlijk als twee droppels water op elkander [1]). Dezelfde magische opvatting van nieuwe, geheimzinnige, door het vreemde en het gezag van den Islam imponeerende kracht-reservoirs, die in de mystische termen en voorstellingen aanwezig worden geacht. Stellen we evenwel Ḥamzah Fanṣūrī en de hoogere momenten in de Javaansche mystiek, zooals we die in het derde en in het eerste gedeelte van het vierde hoofdstuk hebben beschreven, naast elkaar, dan is er een duidelijk onderscheid. En dat, terwijl de innerlijke ervaringen en het gedachtenmateriaal bijna geheel dezelfde zijn, ja zelfs wat de Javaansche mystiek betreft, langs allerlei wegen aan Ḥamzah ontleend zijn. Bij Ḥamzah is alles per slot van rekening een intelligente, gevoelvolle weergave van de Arabische mystiek. Hij is daarin getraind. Door zijn, van begrip getuigende verwerking van de Moslimsche mystiek, is er in weerwil van het vage, onbestemde en daarvoor niet berekende Maleisch iets concies', helders en straklijnigs in zijn voorstelling. Hij is opgenomen in een groot, cultuur-historisch kader, dat hem steunt en de gelegenheid geeft tot ontplooiing van wat in zijn innerlijk verborgen is. Ook al is de stof, die verwerkt wordt, dezelfde, toch is het met de Javaansche mystiek anders gesteld. Men zou dat aan de louter formeele reden kunnen toeschrijven, dat Java buiten den stroom van het Moslimsche' leven heeft gelegen en niet zulk een brandpunt was van godsdienstig-wetenschappelijke studie als Noord-Sumatra, waar een sterk contact was met de groote Moslimsche wereld en gelegenheid tot jarenlang toeven in die sfeer. Deze factor is ongetwijfeld zeer belangrijk. Door evenwel daarop alleen den nadruk te leggen, zouden we blind blijven voor het eigenaardige in de Javaansche mystiek, dat met den Javaanschen aard samen moet hangen. Het betreft hier subtiele variaties, die men beter kan voelen dan in woorden uitdrukken. Vaagheid en monotonie, dat zijn de woorden, waarmee men het best dat eigenaardige kan uitdrukken. Het is een om- en omwentelen van steeds dezelfde gedachten en het lijkt wel

---

[1]) F. Cumont: Die orientalischen Religionen, p. 237, formuleert in een ander verband dit verschijnsel, dat algemeen is, aldus: „Die Frömmigkeit der Massen ist unveränderlich wie das Wasser in den Tiefen des Meeres, sie wird von den Oberströmungen weder mitgerissen noch erwärmt."

alsof dit omwentelen zelf een diepe bevrediging schenkt [1]).

OLDENBERG zegt van de Brahmana-speculaties [2]): „man vertieft jenen Besitz nicht sowohl als dasz man gewisse Züge ins Extrem steigert, gewisse Motive ins Ungemessene wiederholt, an gewissen Punkten unverhältnismäszige Mengen von Einfällen, von Vorstellungsarabesken ansammelt." Dit is woordelijk van toepassing op het Javaansche denken. Alleen moeten we hier terugkomen op het onderscheid, dat we op Java niet met een autochthoon groei- of degeneratieproces te doen hebben, maar met het dooreenmengen en onvermoeibaar omwoelen van de brokstukken van hoogere culturen. Daarom treffen we er ook hoogere ervaringen en diepere inzichten aan dan b.v. in de Brahmana's, die bij de begaafderen onder de Javaansche zoekers nâar het volmaakte weten en het volmaakte leven zoo nu en dan een klankbodem vonden. Maar er is geen spoor van een werkelijk meester worden over het materiaal, van een oefenen en groeien daardoor van eigen geesteskrachten. Daarin ligt ook het verschil met de christelijke Middeleeuwen, waar formeel dezelfde cultuurhistorische verhouding aanwezig is. HOESEIN heeft het reeds in zijn beoordeeling van de Javaansche historiografie uitgesproken [3]), dat zij in weerwil van haar Middeleeuwsch karakter geen kritiek kent, die, zij het ook in onbeholpen vorm, toch in de Middeleeuwsche te vinden is. In de laatste sluimeren de kiemen voor geschiedvorsching, in de Javaansche geschiedbeschrijving niet. Dezelfde opmerking is te maken voor het religieuze denken. Voor de gechristianiseerde volken van Europa is het antieke en patristische materiaal de stof geworden, waaruit zij de werktuigen smeedden om op hun eigen manier de werkelijkheid meester te worden en een eigen, in systematischen samenhang gebrachte, wereldbeschouwing op te bouwen. Hier dus ook weer een groeiproces, een voortdringen van den geest naar nieuwe, voor de geschiedenis van het menschelijk denken representatieve uitingsvormen.

In het Javaansche denken is dat gansch anders. Eeuwenlang

---

[1]) Ik doel hier op de mystiek alleen. Bij de magische en magico-mystische identificaties, die ook dezelfde eentonige beweging vertonen, spreekt de bevrediging vanzelf, daar het hier gaat om het bereiken van allerlei wenschen.

[2]) o. c. p. 7.

[3]) p. 310.

worden, of men nu het Hindoe-Javaansche tijdperk neemt of het Mohammedaansche, met een bepaald gegeven materiaal dezelfde bewegingen voltrokken. Ontwikkeling in den eigenlijken zin van het woord is niet waar te nemen. Alleen blijkt telkens bij de met name genoemde of anonyme theosofen een meerdere of mindere mate van begrip voor het uit den vreemde ontvangene. Wel worden vragen als de verhouding van God, mensch en wereld, die binnen een positieve religie als den Islam zoo klemmend zijn, telkens genoemd, maar (wij wezen er reeds eerder op) over 't algemeen is dit een „herkauwen" van voorhanden gegevens. De eerste aanleiding tot dit „herkauwen" is niet de behoefte om de, in die formuleeringen uitgedrukte, oplossingen van de conflicten, die in de vereenigiug van mystiek en historische religie liggen opgesloten, meester te worden. Veeleer zijn het de associaties met de eenheidsmystiek, de „kawoela-goesti", die ze in het gevoel opwekken. De geest blijft daarom altijd denzelfden cirkel beschrijven om hetzelfde middelpunt. De verstarrende suggestie der eenheid houdt hem daarin vast. De Mohammedaansche mystiek, die zelf al met den ganschen Islam door de eeuwenlange afgeslotenheid van levenwekkende botsing met andere beschavingsgebieden in stagneerenden toestand geraakt was, vond op Java niet zoozeer een andere bedding als wel een „cul de sac". Daarom noemde ik de Javaansche mystiek een verzanden uitlooper van de Mohammedaansche mystiek.

Wat zijn de redenen daarvan?

Wat het vage, grenzenlooze, monotone betreft, wees BRANDES reeds op hetzelfde in een posthuum verschenen beoordeeling van Javaansche trekken in de kunst op Java [1]). Hij zegt n.l. „Geen trek dezer kunst komt toch zoo zeer op den voorgrond als die der monotonie, die druk is door overladen repeteering van hetzelfde en slechts gebroken wordt door variëering in het kleine, maar dit weer doet met een meesterschap, dat op het eerste gezicht de monotonie voor het oog van den toeschouwer verborgen wordt." Hier in de kunst dus eenzelfde afwezigheid van eigen scheppingsvermogen. Er is evenwel nog een verschil en dat is, dat BRANDES spreekt van meesterschap. Dit mees-

---

1) „Slecht werk aan de Hindoe-oudheden op Java". Rapp. Oudh. Dienst 1913, p. 13.

terschap treft ons b.v. ook in de zoo door en door Javaansche wajang-kunst. In dezen subtielen stijl bezitten we de Javaansche verwerking in het overdrevene van de helden der Indische epen [1]). Mystiek en wajang hebben beide grooten vat op de Javanen en zijn bewijzen, dat er een fijn en diep levensgevoel in het Javaansche gemoed verborgen ligt, hoezeer ook gebonden in stijlvolle of verwarde schematiseering. Hoe komt het evenwel, dat de verwerking in het ééne geval stijlvol is, zoodat er met volle recht van meesterschap kan gesproken worden, en in het andere geval confuus? Onze steeds aangroeiende kennis van de prachtige decoratieve kunst der primitieve volken stelt ons voor het feit, dat de artistieke vormkracht vroeger ontwikkeld is dan die van het denken. Oog en hand zijn vaardiger instrumenten voor de openbaring van den geest dan de hersenen. Dat geldt ook voor Java.

Toch hebben we op Java op het gebied van het denken bovendien met een eigenaardig acculturatie-proces te doen. Terecht heeft HARTHOORN, die door den syncretistischen, magisch-mystischen wirwar der Javaansche „ngèlmoe" getroffen werd, gesproken van Javanisme [2]). Ook andere volken in den Archipel hebben dezelfde beschavingsstroomen over zich heen zien gaan als de Javanen. Er is bij allen veel overeenkomst in de wijze, waarop die ingewerkt hebben. Maar bij de Javanen is er toch nog een nuance, die hun een eigen plaats geeft onder de volken van den Archipel. Zij onderscheiden zich door een, zoo mogelijk, nog hoogeren graad van receptiviteit, een taai vasthouden en verwerken van het ontvangene en een sterke neiging tot droomerige reflectie. Aan de eigenaardige vermenging van het

---

1) Zie ECKART: Indische brieven aan een Staatsraad, p. 115.

2) Cf. Meded. van het N. Z. G. dl. IV, en „De Evangelische Zending in onze Oost" van denzelfde. Veel van wat HARTHOORN als specifiek-Javaansch opvatte in deze desa-wijsheid, is algemeener dan hij toen weten kon. Het grootste deel van wat in 't algemeen onder „ngèlmoe" verstaan wordt n.l. formules en handelingen ter bereiking van een aardsch of bovenaardsch doel, behoort tot den algemeenen schat van magische levenspractijk der primitieve volken. Indië en de Islam hebben dezen schat in veel opzichten slechts met formules en procédé's verrijkt. Onder Batakkers (ilemoe), Atjehers (èleumèë), Maleiers (alemoe) treft men hetzelfde woord voor dezelfde zaak aan. Cf. daartoe: VAN HASSELT: Volksbeschrijving van Midden-Sumatra III, p. 85; Achehnese II, p. 32 v.v.; De Islam in de Bataklanden, Uitgave Bat. Inst. n°. 2, p. 36; SKEAT: Malay Magic, p. 60.

Hindoesche en Mohammedaansche kan men zien, hoe weinig er vergeten wordt en hoe alles toch een eigen wending krijgt. Het Oud-Javaansche kosmogonische geschrift „Tantoe Panggelaran" met de figuren uit eigen en Hindoesch pantheon, de aanvang der moderne „Babad's", waar eigen mythologie, Hindoesche goden en Moslimsche profeten dooreengewerkt zijn, leggen op litterair gebied een getuigenis van deze, alles zorgzaam conserveerende, mentaliteit af. Door hun droomerig-reflectieven aanleg lag er voor de Javanen een natuurlijke aantrekkingskracht in de mystiek, die uit hoogere culturen tot hen kwam. Bij vergelijking met het primitieve Indonesische Sjamanisme, waarin veel mystieke kiemen verborgen liggen, valt het op, dat b. v. de Mohammedaansche mystiek een andere en wijdere horizon van geestelijke ervaring binnen den Javaanschen gezichtskring heeft gebracht. Immers, in het Sjamanisme gaat het om divinatie ten behoeve van anderen, in de Javaansche mystiek om persoonlijke extase en vereeniging met de godheid. Ook de articuleering van subtiele innerlijke ervaring heeft er door gewonnen. Door de trouw overgeleverde traditioneele formuleering ervan heeft zich een zekere mate van hooger geestelijk bezit gekristalliseerd. Maar toch, het is vaag, incoherent, formalistisch, zonder stuwenden scheppingsdrang.

Eenig begrip voor de historische en psychologische noodzakelijkheid daarvan is wellicht uit de volgende overwegingen te putten.

Ofschoon de Javaansche maatschappij in haar hoogere uitingen in een min of meer Middeleeuwsch stadium verkeert, moeten we toch zeggen, dat de wijze van denken nog vóór-Middeleeuwsch is. Door den invloed van buiten hebben zich zekere denkmiddelen ontwikkeld, waaruit een geringe poging blijkt tot beheersching der werkelijkheid. Voorbeeld zijn daarvoor de veelgebruikte termen „wawaḍah" en „wiwinih" voor vorm en inhoud, wier wisselende en daarom het denken fascineerende relatie b.v. als verhouding van God en mensch, gaarne wordt uitgedrukt in de geliefde „paribasan": warangka mandjing tjoeriga, tjoeriga mandjing warangka. Maar over 't geheel blijft het denken primitief d. w. z. het is sterk affectief, associëerend en dus nog ongeëmancipeerd, niet op eigen beenen staande. DURKHEIM heeft er in zijn studie over de primitieve classificatie-, correspondentie- en identificatie-systemen op gewezen,

dat ze zoo zwevend en vlottend zijn, omdat de dingen allereerst naar hun gevoelswaarde worden gewaardeerd en gegroepeerd [1]. Classificeeren en identificeeren waren ook de termen, die wij telkens moesten gebruiken voor de uitingswijze der Javaansche theosofie. Het treffende hierin was ook de hybridische samenvoeging van allerlei heterogeens, die alleen berust op de overeenkomst van toevallige kenmerken, en gedragen wordt door een primitief magisch-mystisch levensgevoel, waarbinnen het besef van de identiteitsgrenzen of de verschillen der dingen of der gedachten nog niet heeft kunnen opkomen. Het denken en reflecteeren grijpt niet zoozeer de dingen aan als dat het er door wordt aangegrepen. Gelijkenissen of associaties nemen den geest gevangen en veroorzaken een besef van een geheim mystisch wezensverband. Het denken is om zoo te zeggen nog prae-intellectueel. Het vage, onbegrensde, monotone en schematische ligt dus in den aard van dit denken. Het is niet als een lijn, die met meer of minder krommingen op een doel afgaat, maar als een cirkel, waarvan het middelpunt overal is. Het resultaat kan daarom niet anders dan een primitief syncretisme zijn. De wijze, waarop in de geschriften zelf over het denken en de mystieke wijsheid gesproken wordt, wijst ook op dit prae-intellectueele. Hoeveel de termen „ngèlmoe", wetenschap, „éling", bewustzijn enz. ook voorkomen, alles wat onderwezen wordt, wordt bij voorkeur opgevat als: „pralambang, sasmita" d. i. een aanduiding, een toespeling. Vooral waar het de hoogste dingen betreft, noemt het ze niet, maar duidt ze liever aan, hetzij in beeld of handeling. Zij, die het ware inzicht bezitten, worden dan ook wel „ahloel sasmita" genoemd. Voor een goeroe of poedjangga geldt als een vereischte, dat hij „tanggap ing sasmita" d. i. vatbaar voor aanduidingen, zal zijn. In dit indirecte, aanduidende schuilt natuurlijk een mystisch element, waarvoor de Javanen krachtens hun droomerigen reflecteerenden aanleg zooveel gevoel hebben, n. l. dat alles in de wereld eigenlijk een aanwijzing, een heenduiding naar iets diepers, geheimzinnigers, wezenlijkers is. Het indirecte versterkt dan bovendien nog het gevoel van het geheimzinnige. Maar het is toch ook een gevolg van zwakheid van denken, die gegeven is met het ontwikkelingsstadium, waarin ze ver-

---

1) Année Sociologique 1901—1902, p. 70 v.v..

keeren. De tallooze beelden, die gebruikt worden (segara tanpa tepi, de oeverlooze zee; toendjoeng tanpa telaga, de lotus zonder vijver etc.) zijn dan ook niet te verklaren uit het in alle hoogere mystiek voorkomende verschijnsel, dat hetgeen boven alle denken en voorstelling ligt, het best is weer te geven in een beeld, daar dit onmiddellijk tot de voorstelling spreekt. Het komt natuurlijk wel eens daaruit voort, maar als regel niet; daartoe is het denken nog te formalistisch, teveel een herhaling van het uit de traditie ontvangene en vertoont het te weinig worsteling. Het meest pueriel openbaart zich dit in de vele woordspelingen en woordverklaringen. Gelijkheid van klank of beteekenis wordt als een aanduiding van iets diepers gevoeld. Wij doen evenwel goed op te merken, dat woordspelingen op dit terrein dus meestal geen spel zijn, ook al ontaardt het daarin wel eens, maar de aanduidingen voor een mystisch levensverband.

Dit prae-intellectueele, op een magisch-mystisch levensgevoel berustende denken nu, is voor het grootste deel door de pantheïstische identiteitsmystiek, die Java uit den vreemde toestroomde, versterkt. Het aanwezige mystische gevoel werd erdoor verhoogd en scherper gericht, maar het denken werd er niet door opgevoed. Dat kwam doordat in de vreemde mystiek als vrucht van een hoogere cultuur vragen en oplossingen voorondersteld waren, die binnen de eigen Javaansche sfeer nog niet gesteld konden worden. Het feit, dat ze slechts in brokstukken kwam, deed daaraan geen goed. En evenmin, dat de orthodoxe Islam, die op zichzelf, wanneer hij intensieveren invloed had kunnen doen gelden, een opvoedende, verhelderende werking voor denken en geweten had kunnen uitoefenen, veelvuldig in den populairen vorm kwam van theosofische begrippen-mythologie, zooals we dat in allerlei geschriften van AL-RAṄĪRĪ hebben gezien. Ook daarin is de houḍing tegenover wereld en leven te zeer verwant met het eigen magisch-mystisch gevoel, dan dat het dat tot meerdere klaarheid had kunnen brengen.

OLDENBERG [1]) zegt van het Indische denken: „Aus dem wirren, viele Denkgewohnheiten uralten Zauberglaubens in sich bewahrenden Weltbild der Brahmanazeit war die grosze Neu-

---

1) Die Lehre der Upanisaden und die Anfänge des Buddhismus, p. 177.

bildung der Brahmanaspekulation als höchst frühreife Frucht hervorgewachsen." Juist dat *vroeg-rijpe*, dat onmiddellijk grijpen van het hoogste, in intuïtief schouwen, heeft het Oosten in veel opzichten verlamd en verblind. Op Java zien we hetzelfde in anderen vorm. Invloed van buiten bracht het Javaansche geestesleven onmiddellijk in aanraking met speculaties over het hoogste, de vruchten van een verfijnde en hoogstaande cultuur. Dit praemature geschenk verhinderde een normalen groei en veroorzaakte voornamelijk het verwarde van het syncretistische Javanisme. De krachten tot adaequate verwerking van het verkregene sluimerden nog.

VOORBERICHT TOT DE VERTALING.

De beteekenis van ons H. S. hebben we reeds in het eerste hoofdstuk der „Inleiding" uiteengezet. Daarin vindt de vertaling haar rechtvaardiging.

Deze vertaling kan slechts een poging zijn. De redenen hiervoor zijn drieërlei: 1°. de op vele plaatsen corrupte toestand van den tekst; 2°. het ontbreken van meerdere H. S.S., waardoor alle verbeteringen slechts gissingen kunnen zijn; 3°. het dikwijls zeer onduidelijke Javaansch, daar het zelf weer een vertaling is van Arabische brokstukken en wemelt van Malayismen.

Bij de bewerking ervan heb ik mij door de volgende regelen laten leiden. Ik heb mij zoo dicht mogelijk aan het oorspronkelijke gehouden, maar tevens naar eenigszins dragelijk Hollandsch gestreefd. De stukken, die ik niet in staat was te vertalen, heb ik tusschen vierkante haken ([ ]) gezet en, waar dat mogelijk was, den inhoud kort samengevat. Afwijkingen van GUNNING's lezing en tekstherstellingen zijn aan den voet der bladzijden verantwoord. Wanneer vorm of inhoud tot uitgebreider opmerkingen aanleiding gaven, zijn die ondergebracht onder de „Aanteekeningen" achter de „Vertaling". De nummering aan den rand is die van het H. S.. Waar ik meende de oorspronkelijke volgorde der stukken te herstellen, daar onze tekst een verwarde copie is van een ander H. S., heb ik die in de vertaling bijeengevoegd.

VERTALING.

---

fol. 15*a*. [De tekst begint hier midden in een woord en is schromelijk in de war. Tot en met den laatsten regel van 16*a* bevat hij verschillende opsommingen als b.v. kenteekenen van den Islam, de oorzaken, waardoor de bezittingen van gierigaards verloren gaan etc.. Telkens zijn er stukjes tekst uitgevallen. Tengevolge van deze slordigheid van den copiist of leerling(en) is de telling ook wanhopig verknoeid. De omstandigheid evenwel, dat 15*a* met de laatste drie nummers van een zevental aanvangt en dat bij eenige opsommingen uitdrukkelijk als aantal zeven wordt opgenoemd, doet het vermoeden opkomen dat we oorspronkelijk met zeventallen te doen hebben.

Aan een vertaling van de eerste drie regels van dit fol. waag ik mij niet. Zij luiden: na sahoewate. Ka 5: agawé ngoenani [1]) boemi kang roesak. Ka 6: atawa ilangé kahibala [2]) ing doenja, katoenoe kelem ing toja kang minalingan. Ka 7: dèn-peḍem ilang lali enggoné ameḍem.

Hierna komt een lacune, daar, te rekenen naar het woord „ingsoen", iemand genoemd moet zijn, die zich over zeven dingen verbaast.

Het in den tekst voorkomende luidt aldus: agawok ingsoen dèn-kawroehi jèn mati goemoejoe. Kapinḍo: agawok ingsoen dèn-kawroehi ing doenja kapèngin ing doenja. Kaping teloe: agawok ingsoen (dèn-kawroehi) [3]) panggawé abetjik. (Kaping pat) [4]): agawok ingsoen dèn [5])-kawroehi arti akira-kira angoempoelaken arta.

---

[1]) l.: ngoedani.

[2]) l.: kèh ing bala?

[3]) Het tusschen haakjes staande is door mij ingevoegd.

[4]) Door mij ingevoegd.

[5]) Het H. S. heeft: dé-kawroeh.

Daarop volgt abrupt: 5. wroeh ing naraka agawé dosa; 6. wroeh ing swarga agawé abetjik; 7. wroeh ing pangéran nora amoedji kang ljan saking pangéran [1]), d. i. de hel kennen beteekent kwaad te doen; het paradijs kennen beteekent goed te doen; den Heer kennen beteekent geen ander dan Hem te vereeren.

Deze zijn blijkbaar ook de rest van een zevental.]

Kenteekenen van den Islam [2]): 1°. .... [3]); 2°. den Islam prijzen; 3°. stille dank; 4°. medelijden; 5°. den toorn bedwingen 6°. overvloedig zijn in vergevingsgezindheid jegens de menschen; 7°. het liegen nalaten [4]).

[Hierna moet weer iets uitgevallen zijn, want wat volgt zou passen onder het opschrift: Hetgeen den Moslim verboden is [5]). De nummering begint trouwens in het H. S. met 5°. en gaat met eenige verwarring door tot 19°. De passage waarvan ik de nummering weg laat, luidt vertaald aldus:]

l. 15*b*. Het houden met de machthebbers; ontucht; tooverij; woeker; de bezittingen der weezen opeten; iemand, die goed is, voor slecht houden; vrees om mee te strijden in den heiligen oorlog; stelen; arak-drinken; wedden; spelen; de liefde onder bloedverwanten verstoren; zich lichtvaardig voor groot houden; de barmhartigheid Gods verspelen; Moslims krenken (anglarani). De beteekenis van „anglarani" is: geweld aandoen, uitschelden, belasteren, schelden [6]).

De bezittingen van gierigaards verdwijnen door zeven oorzaken. 1°. door den dood; 2°. doordat ze ten behoeve van andere dingen worden gegeven dan de Heer bevolen heeft. 3°. doordat onrechtvaardige grooten ze zich met geweld toeëigenen. 4°. doordat ze aan twistgierigen worden gegeven. [De volgende

---

1) Het H. S. heeft: 4. wroehing naraka agawé dosa, wroehing swarga nora agawé abetjik; 7. wroehing pangéran amoedji ljan saking pangéran. Ik heb 4 in 5 veranderd en voor het volgende 6 geplaatst. Het „nora" voor „agawé" behoort voor „amoedji".

2) alamang islam, l.: alamat ing islam. Zie Aant.

3) Er staat: karoehoen ari. De beteekenis is onduidelijk, cf. fol. 36*b*, waar van „lakoe ari" gesproken wordt.

4) l. met Hoesein o. c. p. 369: atinggal ati linjok.

5) fol. 39*b* komen eenige ervan voor als: larangan ing Allah.

6) cf. de Aant..

drie ontbreken weer. Daarop volgt weer met verwarde nummering de vermelding van eenige eigenschappen, die onder „kenteekenen van den Islam" gerubriceerd kunnen worden. Hieruit blijkt dus, dat er op den overgang van 15*b* op 16*a* een lacune is, evenals dat van 15*a* op 15*b* het geval was. Vertaald luidt het aldus:]

fol. 16*a*. Moslims onthouden zich van wederzijdsche berooving; zij spreken de waarheid; ze volbrengen wat men hun opgedragen heeft; ze vermanen veel in hun spreken; ze laten datgene na, waarin geen nut [1]) steekt.

De teekenen [2]) des geloofs zijn zevenvoudig: 1°. liefde tot den Heer; 2°. liefde tot alle profeten; 3°. liefde tot de heiligen; 4°. 's Heeren vijanden weerstaan; 5°. vreezen voor de straf des Heeren; 6°. vertrouwen op 's Heeren barmhartigheid; 7°. de geboden des Heeren prijzen en zich verre houden van alles wat Hij verboden heeft.

Iemand vroeg aan Heere ʿAlī (Allah hebbe welgevallen aan hem): ʿAli, wat is zwaarder [3]) dan de hemel? Wat is zachter dan aarde? [4]) Wat is harder dan steen? Wat is overvloediger
fol. 16*b*. dan de zee? Wat is heeter dan vuur? Wat is kouder dan de hel „djamanirah"? [5]) Wat is bitterder dan vergif?

Toen antwoordde Heere (ʿAlī): Op aarde een goed mensch voor slecht te houden is zwaarder dan het omvatten van den hemel [6]). De oprechte is zachter dan aarde. Het hart van een *munāfiḳ* is harder dan steen. Een tevreden hart is overvloediger dan de zee. Een onrechtvaardig vorst is heeter dan vuur. Wie de harten der menschen krenkt is kouder dan de hel „djamanirah". De ..... [7]) is bitterder dan vergif.

De geloovige heeft drie vijanden: 1°. de wereld, 2°. de kwade neigingen, 3°. den Satan.

---

1) mapahaté. Met Hoesein o. c. p. 370 af te leiden van Arab.: *manfaʿa*.
2) cf. Aant..
3) l.: kang abot.
4) Blijkens het antwoord moet gelezen worden: alon saking boemi.
5) Cf. Aant..
6) In het H.S. staat na „langit" ten tweede male: abetjik dèn-dalih ala. Dat is overtollig. Van de vertaling van dezen zin ben ik niet zeker.
7) Er staat: darana.

De sterkten[1]) van den geloovige zijn ook drie in getal:
ol. 17a. 1⁰. het rituëele gebed; 2⁰. Koran-reciet; 3⁰. in de moskee verblijven[2]).

Onder ascese verstaat men: 1⁰. het rituëele gebed; 2⁰. Koran-reciet; 3⁰. verblijven in de moskee; 4⁰. een metgezel uitkiezen om ver van de menigte als kluizenaar te leven.

De Gezant Gods (vrede zij over hem) heeft gezegd: Het ware geloof bestaat in: 1⁰. belijdenis met de tong; 2⁰. bevestiging door het hart; 3⁰. betrachting in de daad; 4⁰. handelen met *nijja*; 5⁰. kennis in overeenstemming[3]) met de *sunna*.

Iemand heeft gezegd: Wie het belijdt met de tong zonder het te bevestigen in zijn hart, is een *munāfiḳ*. Wie het in zijn hart weet zonder het met de tong te belijden, is gelijk aan een Jood. Wie het belijdt met zijn tong en weet in zijn hart,
ol. 17b. maar het niet betracht in de daad, is als IBLIS. Het te belijden met den mond, te bevestigen in het hart en te betrachten in de daad, maar zonder *nijja* staat gelijk met het verrichten van de *ṣalāt* zonder *nijja*.

Heere MUHAMMAD heeft gezegd: Een rijke, die niet tevreden is met zijn rijkdom, is gelijk aan een loonarbeider[4]). Wie kennis heeft zonder de werken[5]), is gelijk aan een onwetende. Een vrije vrouw, die niet binnenshuis blijft, is gelijk aan een slavin[6]). Een *faḳīr*, die rijk wil worden, is gelijk aan een hond.

Heere MUHAMMAD heeft gezegd: Wie de wereld beoogt, drijve
ol. 18a. handel. Wie het hiernamaals beoogt, verrichte ascese. Wie beide wil, neme onderricht in de wetenschap (*ʿilm*).

Heere MUHAMMAD heeft gezegd: Wie een hongerige spijzigt, hem beschouwt de Heer als *ḥarām* ten aanzien van de hel.

Heere MUHAMMAD heeft gezegd: O menschen, voorwaar, ik ben door den Heer tot u allen gezonden. Volgt den waren weg.

Een geleerde heeft, ter verklaring van den *tartīb*, gezegd:

---

1) Cf. Aant..
2) Bedoeld zal wel zijn: *iʿtiḳāf*.
3) l. *muwāfiḳ*. Het H.S. heeft: napēk.
4) oepah-oepahan: loonwerker. Cf. HOESEIN o.c. p. 370.
5) Cf. de Aant..
6) l. kawoela.

Voorwaar, ik heb gehoord van Anas ibn Mālik[1]), die het hoorde van den profeet Gods: De *tartīb* is verplicht. Bij den aanvang van de *ṣalāt* moeten de geloovigen gezind zijn om zich naar den *tartīb* te voegen. Daardoor vermijden ze te han-
fol. 18*b*. delen als redelooze dieren en volgen de sjeich's, de geloofsgetuigen en alle vromen, in hun daden na. Wie den *tartīb* veronachtzaamt, volgt hen, die in hartstocht en zinnelijkheid verstrikt zijn, na[2]), want zij, die in hartstocht en zinnelijkheid bevangen zijn, zijn hoofden des Satans.

Het volgende is een overlevering aangaande Rāwas Jamanī.

Rāwas Jamanī was een aanzienlijk man uit den begintijd van den Islam[3]). Steeds begeleidde hij den profeet van Allah op zijn krijgstochten. Nadat de profeet Gods verscheiden was, wilde Rāwas Jamanī niet uit zijn huis komen, behalve om de Vrijdags-*ṣalāt* te verrichten of wanneer hij door den chalief ontboden werd. Men zeide: Waarom wilt gij niet te voorschijn komen. Rāwas Jamanī antwoordde: Ik vrees voor drie dingen: 1°. voor den rechter; 2°. voor de zonden van het gewone volk;
fol. 19*a*. 3°. voor het hooren en zien van het kwaad. D. w. z. men passe op voor deze drie dingen, dan verwerft men gewis de barmhartigheid des Heeren in deze en de andere wereld.

Een verhaal aangaande Heere Chiḍr[4]). Er was een aanzienlijk man, die blind was aan één oog. Hij ging op weg, voetje voor voetje[5]) voortgaande. Toen sprak de aanzienlijke tot ....: „Ik ben blind aan één oog, gij ziet[6]) nog met beide"[7]). Toen zeide de wijze: „Integendeel, ik ben blind aan beide oogen, want ik heb den Schepper[8]) verlaten, mijn toevlucht bij het geschapene zoekend." Toen was de aanzienlijke zeer verheugd,

---

1) Het H.S. heeft: Joenoes. 2) l. toeroet-woerining.

3) sabat-tabihin. Het eraan voorafgaande: lagi is Maleisch. Rawas zal wel Rawth moeten zijn of Ghawth. Ik heb geen *ṣāḥib* van dien naam kunnen vinden.

4) Cf. Aant..

5) Prof. Jonker leest: kaḍemek voor het onverstaanbare: kameḍek. Mevr. de Wed. Prof. Jonker had de groote welwillendheid mij wijlen Prof. Jonker's handexemplaar van Gunning's dissertatie in bruikleen te geven om van zijn belangrijke aanteekeningen gebruik te maken. T. h. p. zal ik deze steeds verantwoorden. Ik betuig hierbij Mevr. Jonker mijn oprechten dank.

6) Prof. Jonker leest: malĕk.

7) l. kalih i. p. v. kasih. Cf. Hoesein o. c. p. 370.

8) alek = *chāliḳ*.

gaf een geschenk naar vermogen en keerde verblijd huiswaarts [1]).

Een verhaal aangaande Heere SHUʿAIB: Iemand, die een fol. 19b. bok verloren had, kwam tot Heere SHUʿAIB, zeggende: „O profeet Gods, żend een gebed op voor den dief van mijn bok. Moge hij ontdekt worden, daar ik reeds dikwijls door verliezen getroffen ben. Wanneer hij ontdekt wordt, dan is het zeker die, die telkens stal" [2]). De dief van den bok nu bad tot Allah, dat het hem gegeven mocht worden zijn vergrijp te bedekken, zich te bekeeren en te doen, wat den Heer welbehaaglijk is [3]). Toen Heere SHUʿAIB (dat gehoord had, zeide hij): „Ik zal vragen, dat de bok gevonden worde." Na ongeveer zeven dagen, kwam DJIBRA'ĪL met een goddelijken last [4]) (tot hem): „O SHUʿAIB, de Heer zegt: „het gebed van iemand [5]), die vraagt, dat hij zijn zonden moge bedekken, wordt eer aangenomen dan dat van iemand, die de slechte daden [6]) van anderen aan het licht brengt" [7]).

Een verhaal aangaande Heere CHIḌR: Heere CHIḌR heeft, naar ik gehoord heb van MANṢŪR .... [8]) gezegd: „Niets heb ik fol. 20a. nuttiger [9]) voor mij bevonden dan deze drie goederen: 1°. dat de wereld [10]) de plaats is om bijstand te verleenen of om menschen weldaden te bewijzen; 2°. dat de vlakte van de ure der opstanding [11]) de plaats is waar hoogmoed en zonde teniet gedaan worden; 3°. dat het paradijs de plaats is van het schouwen [12]) bij de Ontmoeting (visio beatifica).

Aldus luidt een overlevering aangaande ʿABDALLĀH MUBĀRAK [13]).

---

1) Deze geschiedenis bevat klaarblijkelijk lacunes.

2) Het H. S. heeft: jen karohana mangsa tan poenika kang anjolonga saban. Deze vertaling dank ik aan Prof. SNOUCK HURGRONJE.

3) Cf. Aant.. l.: kang katoedjoe i. p. v. katan (= kang tan) katoedjoe.

4) l. parman i. p. v. sarman.

5) l. doha ning wong (Prof. JONKER).

6) bimana = *abhimāna* (Skr.). Cf. H. W. B. II, p. 749 en K. B. W. I, p. 459.

7) De vertaling van dit geheele verhaal is onzeker.

8) Er staat: Samarahandini. Cf. Aant..

9) l. mahédahi van pahédah (*fā'idah*) met Prof. JONKER.

10) l. doenja i. p. v. woes. De twee volgende maken deze lezing noodzakelijk.

11) l. *sāʿat al-ḳijāma*. Cf. Diss. SCHRIEKE: stelling IV.

12) Er staat: rohjatoellika. De vertaling volgt de verbetering, die Prof. SNOUCK HURGRONJE opperde: *ru'jatu 'lliḳā'*.

13) Cf. Aant..

ABDALLĀH vroeg aan een zekeren *shahīd*: Wie zijn, als de voortreffelijksten uit Muhammad's gemeente, door Allah uitverkoren om het paradijs te betreden. De *shahīd* antwoordde: 1°. de geleerden; 2°. de vromen; 3°. zij, die den heiligen krijg voeren [1]; 4°. eerlijke kooplieden, die gaarne crediet geven; 5°. rechtvaardige vorsten, want rechtvaardige vorsten zijn afschaduwingen [2] van Allah. Door deze vijf soorten menschen is de wereld volmaakt. In de eerste plaats, indien er geen geleerden waren om den godsdienst te regelen, hoe zou het dan gaan [3] met de
fol. 20*b*. dommen? Indien er geen vromen waren, hoe zou het dan gesteld zijn met de zondaren? Indien er geen strijders op den weg Gods waren, hoe zou het er dan uitzien met de Moslims met betrekking tot de ongeloovigen? Indien er geen eerlijke kooplui waren, handel drijvende om Gods wil, hoe zou het dan met de armen en behoeftigen gesteld zijn? Indien er geen rechtvaardige vorsten waren, hoe zou het er dan wel uitzien met de misdaden en de onderdanen? (Wanneer [4] iemand zijn vertrouwen stelt op deze vijf standen, moet hij vriendschap sluiten met de menschen van inzicht, de goeden en vromen, die tevreden zijn, niet toornen en oprecht zijn. Het nadeel van een dommen vriend is, dat men, beoogende door zijn vriendschap beter te worden, ten slotte slechter wordt. Het verkeerde van een vriend van slecht gedrag is, dat wanneer hij toornig is, de weldaad, die in zijn vriendschap kan opgesloten liggen, verloren gaat. Het verkeerde van een slechten [5] vriend is, dat wanneer hij onbehoorlijk handelt, hij zich niet stoort aan de deugd der vriendschap. Het verkeerde van een leugenachtigen vriend is, dat men halsstarrig [6] op den vriend blijft vertrouwen. Het verkeerde van een opvliegend vriend is, dat men er door wordt aangestoken) [7].

---

[1]) Er staat: aperang gadja (*ghazā*) i. p. v. het gewone: aperang sabil. Cf. b.v. fol. 39*b*.

[2]) wawajangan ing Allah = *ẓill Allāh*.

[3]) Voeg in: halé.

[4]) Het nu volgende, tusschen haakjes, staat op fol. 21*a*, maar behoort hier.

[5]) anilatjara van *niracāra*. (Skr.) Cf. K. B. W. I, p. 521.

[6]) Ik lees: andeloeroengaken déning angandel ing mitra i. p. v. andeleng rongaken.

[7]) Van de vertaling ben ik niet zeker. In het H. S. staat: ala ning mitra moerka katoelaran.

In de Overlevering [1]) van den Gezant Gods staat: Er zijn drieërlei werken [2]), die zonder nut zijn bij [3]) Allah ....[4]). 1°. dat men bij de *ṣalāt* de woorden reciteert met
fol. 21*a*. mooidoenerij; 2°. dat men den *dhikr* slordig verricht; 3°. dat men zonder kennis de gebeden uitspreekt. Deze drie soorten menschen neemt Allah, de Geprezene en Allerhoogste, niet aan.

De dooden van hart zijn in drie [5]) categorieën te verdeelen: Die den Heer dienen zonder den Koran te reciteeren of te
fol. 21*b*. overdenken. Die zeggen den Gezant lief te hebben, terwijl zij de *sunna* nalaten. Die zeggen den dood te vreezen, zonder ... .[6]). Die zeggen vijanden des Satans te zijn, maar dan een slecht leven leiden. Die zeggen te vreezen voor de hel en er dan geen [7]) rekening mee houden, dat ze door hellevuur aangestoken zullen worden. Die zeggen het paradijs lief te hebben en dan niets doen, waardoor ze het paradijs kunnen verwerven [8]).

Wanneer gij opstaat, al uw eigen fouten wegcijferend en ze den rug toewendend, terwijl gij op de fouten van anderen let, zondigt gij tegen den Heer. Hoe [9]) zou dan uw gebed aangenomen kunnen worden?

Wanneer men niet alle kwaad aanvaardt, gaat de Satan in het hart rond.

Aldus luiden de voorschriften aangaande de *nijja* volgens
fol. 22*a*. den *Iḥjā' ʿulūm al-dīn* [10]): Men wete, dat aan degenen, die het ware inzicht hebben, door den blik des geloofs en het licht van den Koran geopenbaard is, dat men de gelukzaligheid alleen bereikt door wetenschap en godsdienstigen wandel. Want alle menschen gaan verloren, behalve zij die „de werken" en

---

1) aris = *ḥadīth*.

2) l. *al-aʿmāl*. Cf. Hoesein l. c..

3) Er staat: ring Allah.

4) Zeer corrupt. Prof. Jonker gist in zijn exemplaar: asawrat elar ing manoek.

5) Er worden er zes opgenoemd. Daarna volgen nog eenige opmerkingen zonder verband.

6) tan dèn-tadangaken pakolih imakawi patin.

7) l. toer tan.

8) l. toer tan déra-lampahaken sangkanira etc.

9) l. kaja endi.

10) Cf. Aant..

zuiverheid van intentie betrachten. Zij, die zuiver van intentie zijn (*muchliṣ*), hebben een hoogen rang. Immers wie goede werken doet zonder *nijja*, komt in moeilijkheid en de *nijja* zonder devotie is oogendienst.

De Gezant Gods heeft gezegd: De godsdienstige wandel van allen, die goede werken doen, gedijt alleen door de *nijja*.

Aldus is de rangorde bij de *nijja*: de laagste, de middelste, en de hoogste. De laagste is die, welke er op gericht is genot [1]) door middel van de menschen te krijgen en geen lijden. Een zoodanige *nijja* is een vloek [2]) van Allah.

fol. 22*b*. De middelste *nijja* beoogt genot door middel van Allah te verkrijgen in deze en de andere wereld en geen lijden, zonder dat dit op één lijn staat met wat men door middel van de menschen wil verwerven [3]).

De hoogste *nijja* beoogt innige liefde tot Allah, zonder dit te verwarren [4]) met de middelste *nijja*. Zooals Heere MUHAMMAD dat geleerd heeft in zijn uitspraken [5]), die men aantreft in de [6]) . . . . . . *al'ārifīna*: Later op den dag der opstanding, zullen de geloovigen voor Allah naderen in drie groepen. Aan de éene groep zal gevraagd worden: waarom [7]) hebt gij God gediend? Ze zullen dan zeggen: O God, Gij hebt het paradijs met al zijn genietingen en al wat het bevat geschapen. Daarom [8]) konden Uw dienaren dag noch nacht eten of slapen, van verlangen naar het paradijs [9]). Allah zal dan zeggen: O mijne dienaren, gij hebt Mij gediend terwille van het paradijs. Het voordeel, dat gij uit Uw vereering van Mij trekt, is, dat Ik u voor de hel vrijwaren zal" [10]).

---

1) l. pakénak i. p. v. pakénan.

2) l. *la'nat* i. p. v. kanganat (Prof. JONKER).

3) Het H. W. B. geeft als beteekenis van „wipala" ook op: pakolèh, hetwelk hier past.

4) l. bartjampoera, e. Malay..

5) l. wekasira i. p. v. wekanira.

6) Het H. S. heeft: sinorsil. Cf. Aant..

7) l. paran karananira. Cf. de vraag aan de tweede groep, waar deze lezing wel staat.

8) l. ja ta.

9) l. antoek kang swarga.

10) l. pakoléhira saking moelèningsoen (Diss. SCHRIEKE: stelling IV). Gelijk uit de vertaling blijkt, vat ik -ira niet op als slaande op: swarga.

Aan de andere groep zal gevraagd worden: „Waarom hebt gij Mij gediend?" Aldus zullen zij spreken: „O God, Gij hebt de hel geschapen met wat zij aan straffen bevat. Daarom [1]) konden Uwe dienaren dag noch nacht eten of slapen uit vrees voor de hel" [2]). Dan zal Allah zeggen: „O [3]) Mijne dienaren, gij hebt Mij gediend terwille van de hel. Ik zal u vrijwaren voor de hel en u het paradijs schenken ter wille van uwe vereering van Mij."

Aan de derde groep zal gevraagd worden: „Waarom hebt gij Mij gediend?" Dan zullen zij zeggen: „O God, uit innige begeerte om U te ontmoeten." Dan zal Allah aldus spreken: „Gij zijt Mijne ware dienaren, stelt u onder de hoede van Hem, die u onder Zijn bescherming neemt [4]). Uw daden zijn voortgekomen uit liefde tot Mij [5]). Ik heb u ten zeerste lief." Nadat
fol. 23*b*. ze zich onder Zijne hoede gesteld hebben [6]), spreekt de Heer: „O Mijne dienaren, Mijn vredegroet [7]) zij over u. In Mijne grootheid [8]) heb Ik het paradijs alleen om uwentwille gemaakt. Wat is dan heden uw begeerte?"

Voorts dan, men neme ter harte de gedragingen der menschen, die naar de redenen (waarom ze God gediend hebben) gevraagd zullen worden. Op den dag der opstanding zullen er n.l. komen, die zich kammen, zalven, spiegelen, de tanden zwart maken, de oogen met zalf insmeren, hun kleeren opnemen, zonder dat er iemand passeert. Indien zij geen *nijja* hebben, hetzij de laagste, de middelste of de hoogste, zullen zij geen heul vinden [9]). Al hun zonden en al wat zij gedaan hebben treedt dan aan 't licht.

De ware *nijja* veroorzaakt de neiging [10]) van de begeerte des harten tot het willen van het goede om Gods wil, om het
fol. 24*a*. even of de uitvoering ervan spoedig of later gebeurt. Er is

---

[1]) l. ja ta.
[2]) l. prenah ing naraka (Prof. JONKER).
[3]) l. ja.
[4]) l. lampahana dénira kabèh awaranané kang angalingi sira (Prof. JONKER).
[5]) l. aloewas saking brangti iringsoen. Cf. K. B. W. III, p. 718.
[6]) l. sawoesing awarana.
[7]) l. salamingsoen.
[8]) l. kalewihaningsoen.
[9]) Schrap: tanpantoek wikoela (Prof. JONKER).
[10]) l. tiling.

geen neiging[1]) van hart of wil, tenzij er een aanleiding[2]) is tot de begeerte des harten, zooals b.v. iemand, die verzadigd is en begeert te eten. Hij kan het niet doen met de echte begeerte van zijn hart, zooals een hongerige[3]).

Er zijn vier soorten van *nijja*, waarvan één voor één de opsomming luidt: de ééne soort vindt haar oorsprong (in de begeerte) naar het paradijs (of de vrees voor) de hel. De andere soort komt voort uit (gehoorzaamheid) aan den Gezant Gods op grond van Gods woord en dat men (hier) op reis is naar het hiernamaals. Dit zijn de *nijja's* van het gewone volk [4]). Een andere soort weer berust op (de begeerte om) Allah te verheerlijken, op ontzag en liefde voor Hem. Dit is de *nijja* der uitverkorenen[5]). Deze *nijja's* bezaten ABU BAKR, ʿUTHMĀN, ʿUMAR en ʿALĪ[6]) en zij worden door de sjeich's in acht genomen. Heere MUHAMMAD vereenigt die vier in zich[7]).

fol. 28*b*. Het volgende is ontleend aan den *Iḥjā' ʿulūm al-dīn*[8]):

Weet dan, dat de geloovigen al wat in de *nijja* opgesloten ligt, in acht behooren te nemen. Want wanneer iemand een goed werk verricht, mag hij de erbij behoorende *nijja* niet verzuimen. Doet iemand iets goed zonder de *nijja* ertoe geformuleerd te hebben, dan is het zonder beteekenis[9]) en nut, want de *nijja* is de geest (atma) van de handeling. De formuleering is de ziel (napsoe) en de zichtbare bewegingen (osik) zijn de leden (anggahota d. i. *djawāriḥ*) ervan. De goede daad wordt dus verwerkelijkt[10]) door de *nijja*, de formuleering en de bewegingen der ledematen. Een goede daad is het lichaam des geloofs. De *nijja* is het oog des geloofs. De formuleering is de ziel (nafs) des geloofs. De gesteldheid des harten en de

---

1) l. tan ana tilingé.
2) l. parané.
3) Cf. Aant..
4) wong akèh = ʿ*awāmm.*
5) kang lewih = *chawāṣṣ.*
6) Cf. Aant..
7) l. amisani = *idjtamaʿa fīhi.* Ik laat 28*b* hierop volgen. Niet alleen de overeenstemmende inhoud (de *nijja*) pleit hiervoor, maar ook het feit, dat 24*a* en 28*a* beiden op „ikoe" eindigen en 24*b* en 28*b* beiden met een nieuw gedeelte beginnen.
8) Er staat: ars almoengahidin. Zie Aant. beneden over mijn gissing.
9) nispra. De beteekenis is onzeker. Cf. K. B. W. s. v. péka en SCHRIEKE o. c. p. 146.
10) l. tinantoken.

formuleering in het binnenste brengen de ledematen in beweging.

fol. 24*b*. *Ḳāla nabī Allāh* (*ṣallā Allāh ʿalajhi wasallama*[1]): *wa man taraka ṣalāt al-fadjr tabarra'a min al-īmān*, d. w. z.: Wie de morgen-ṣalāt niet verricht (eig.: zich losmaakt van), diens geloof gaat verloren.

Ḳāla nabī Allāh (*ṣallā Allāh ʿalajhi wa sallama*): *wa man taraka ṣalāt al-ẓuhr tabarra'a min al-ḳur'ān*, d. w. z.: Wie de middag-ṣalāt verzuimt, heeft den Koran tot vijand.

Ḳāla nabī Allāh (*ṣallā Allāh ʿalajhi wa sallama*): *wa man taraka ṣalāt al-ʿaṣr tabarra'a min al-malā'ika*, d. w. z.: Wie de namiddag-ṣalāt nalaat, heeft de engelen tot vijanden.

Ḳāla nabī Allāh (*ṣallā Allāh ʿalajhi wa sallama*): *wa man taraka ṣalāt al-maghrib tabarra'a min al-anbijā'* d. w. z. wie de ṣalāt van zonsondergang verzuimt, heeft alle profeten tot vijanden.

fol. 25*a*. *Ḳāla nabī Allāh* (*ṣallā Allāh ʿalajhi wa sallama*): *wa man taraka ṣalāt al-ʿishā' tabarra'a min al-rabb* d. w. z. wie de avond-ṣalāt niet verricht, vindt in Allah zijn vijand.

Muhammad heeft gezegd: Al wie twijfelt, is een ongeloovige (en komt in de hel. *Allāhu akbar*)[2].

ʿAbdallah ibn ʿUmar heeft gezegd: „Ik heb van Muhammad, den Gezant Gods, in ongeveer deze bewoordingen gehoord: „Het woord van Allah daalde neer op Muhammad[3]): „Het eerste, dat voor mijn gemeente verplicht is gesteld, zijn de vijf rituëele godsdienstoefeningen. Het eerste, waarnaar Allah mijn gemeente zal vragen, zijn de vijf ṣalāt's. Met betrekking tot dengene, die nalatig gebleven is in het verrichten daarvan, heeft Allah tot een engel gesproken: „Zie en hoor of hij *sunnat-ṣalāt*'s verricht heeft. Neem die en completeer daarmee de ontbrekende *farḍ*'s. Wanneer de *farḍ*'s bij hem voltallig zijn, doe hem dan het paradijs ingaan." De engel zegt dan tot Allah: „Er zijn geen *sunnat-ṣalat*'s voorhanden en de *farḍ*'s zijn te gering in getal". Allah zal dan den engel bevelen ketenen uit

---

1) De fouten en verbasteringen in het Arabisch van de volgende uitspraken, zijn door mij hersteld. Cf. Aant..

2) Het tusschen haakjes staande is uit fol. 29*b* bijgevoegd, waar dezelfde uitspraak zonder eenig verband in den tekst staat.

3) Cf. Aant..

de hel te halen om daarmee zijn hals, voeten en handen te binden ten einde hem in de hel te pijnigen [1]).

Allah heeft volgens MUHAMMAD gesproken: In de hel is een put. Daarin ligt een draak, ineengekronkeld. Allen, die in de hel terecht komen, smeeken vol siddering en vrees dagelijks
fol. 26*a*. tot Allah om voor den draak in de put gespaard te blijven. De bek van den draak bedekt de put. Zij, die de vijf *ṣalāt*'s verricht hebben, maar zonder dat hun hart er bij was en zonder den *tartīb* in acht genomen te hebben, komen in die put en worden door den draak gebeten, onophoudelijk dag en nacht door. Eén [2]) beet van hem veroorzaakt honderd jaar lang pijn vanwege het gif, dat blijft werken. Dit is de plaats dergenen [3]), die de vijf *ṣalāt*'s verrichtten, zonder dat hun hart er bij was en die dus eigenlijk in 't geheel geen *ṣalāt* gedaan hebben, hoe groot hun geloof ook was.

Ḳāla nabī Allāh ṣallā Allāh ʿalajhi wasallama: (*al-ṣalāt ʿimād al-dīn faman tarakahā faḳad hadama al-dīn*) [4]) d. w. z. Heere MUHAMMAD heeft gezegd: De *ṣalāt* is de steunpilaar van den
fol. 26*b*. godsdienst. Wie de *ṣalāt* in stand houdt, houdt zijn godsdienst in stand [5]). Wie de vijf *ṣalāt*'s verwaarloost, verwoest zijn eigen godsdienst.

Ḳāla nabī Allāh ṣallā Allāh ʿalajhi wasallama: *tark al-ṣalāt* .... [6]) d. w. z. MUHAMMAD heeft gezegd: Wie de *ṣalāt* nalaat, is des duivels.

[Betreffende het nu volgende onvertaalbare gedeelte, dat de geschiedenis van den hond en den *ṣalāt*-verzuimer bevat, zie de Aant.].

fol. 27*a*. *Ḳāla nabī Allāh ṣallā Allāh ʿalajhi wasallama: bajn al-kufr wabajn al-islām tark al-ṣalāt*, d. w. z. MUHAMMAD heeft gezegd: Bij de ongeloovigen is men gekant [7]) tegen den *ṣalāt*. Tusschen
fol. 27*b*. Moslims en ongeloovigen heerscht verschil aangaande de *ṣalāt*. Zij die *ṣalāt* doen, zijn Moslims; zij die het niet doen, ongeloovigen.

Ḳāla nabī Allāh ṣallā Allāh ʿalajhi wasallama: ʿalāmat al-īmān

---

1) binoegel. P. JANSZ: Jav.-Ned. Woordenboek geeft s. v.: mishandelen.

2) l. lamoen anahoet sapisan, nora ilang etc.. Schrap: „lamon anahoet sapisan" na: „alara".

3) Voeg in: wong ikoe. 4) Cf. Aant.. 5) l. angadegaken.

6) corrupt. In het H. S. staat: *al-unun attasunnabi*.

7) asawala ing salat.

al-ṣalāt. d. w. z. Het kenteeken van de kracht van iemands geloof[1]) is, dat hij standvastig de vijf *ṣalāt*'s verricht.

Ḳāla nabī Allāh ṣallā Allāh ʿalajhi wasallama: *lā jabḳī fī al-nār 'in kāna dharra chardalat al-īmān*[2]) d.w.z. niemand blijft eeuwigdurend in de hel, indien hij in zijn hart geloof heeft ter grootte van een grein of een mosterdzaad. Eens komt hij uit de hel in het paradijs[3]). Hoevele zijne zonden ook mogen zijn, mits hij slechts geloof heeft, kan hij uit de hel in het paradijs komen. Heeft hij geen geloof, dan zal hij evenals de ongeloovige het paradijs niet binnengaan.

Het geloof gaat te gronde[4]). De éene korrel geloof gaat geheel en al verloren, wanneer men geen *ṣalāt* verricht of het goede niet doet.

fol. 28*a*. Opdat gij in het vereeren des Heeren één (met Hem) zijt, moet gij geen onderscheid maken tusschen (u en God), wanneer gij aanbidt, want wanneer de mensch Zijn (d. i. Gods) wezen en eigenschappen kent, vereert en vermeldt hij [God] in den diepsten zin van het woord. Dan geschiedt het, dat zijn innerlijk den Heer schouwt, zijn hart onafgebroken voor den Heer verwijlt en zijn leden naar den Heer uitgaan. Hij betracht dan standvastiglijk de woorden[5]) des Heeren. Wanneer hij dat met al zijn kracht doet, geraakt hij[6]) in verbazing over wat hij ondervindt. En terwijl hij zich daarover verbaast spreekt hij: „*jā dalīl al-mutaḥajjirīna, zidnī taḥajjuran*" [7]) d. w. z. „O gij gids dergenen, die in verbijstering geraken, doe mij toenemen in
fol. 30*a*. verbijstering", gelijk de dichter zegt[8]): . . . . d. w. z. ik verlang naar vereeniging met de(n) geliefde, zoodat mijn blik verward (eig. voor en achter tegelijk) en verbijsterd wordt en mijn zien en spreken zonder inhoud zijn.

Onze Heer, de Gezant Gods, heeft gezegd: *man ra'ā Allāh, kalla lisānuhu* d. w. z. wie Allah ziet, is onbewust van wat hij zegt[9]).

---

1) l. imané.
2) In het H. S. staat: la jaka pi nari mikanadartin kardantil imani.
3) l. mandjing swarga (Prof. Jonker).
4) Cf. de Aant. voor dit gedeelte. 5) l. andika.
6) l. kang wong ikoe teka (Prof. Jonker).
7) Aldus te lezen met Hoesein l. c.
8) Cf. Aant. op fol. 27*b*. In het H. S. staat: *atittu palam amlakulli sanat wulatarpin.* 9) Cf. Aant. op fol. 27*b*.

fol. 29*b*. *Ḳāla nabī Allāh: mas'ala tas'alūna chajr min ʿibāda 'alaf sanatan* [1]) d. w. z. Het loon van hem, die zich met een quaestie bezig houdt, is grooter dan dat van hem, die gedurende 1000 jaren de *ṣalāt* verricht.

Ḳāla nabī Allāh: ṭalab al-ʿilm farīḍa ʿalā kulli muslimin wamu'minatin walaw kāna bil-Ṣīni. d. w. z. de profeet Gods heeft gezegd: naar wetenschap te zoeken is verplicht voor iederen Moslim, hetzij man of vrouw. Ook al is het zoo ver van Mekka als China, ga toch uit om wetenschap te zoeken. Daarom [2]) beval Heere MUHAMMAD wetenschap te zoeken.

fol. 29*a*. In den ouden [3]) tijd waren er eens menschen, die aldus handelden. In hun eigen gebied woonden geleerden. Desniettemin namen ze geen onderricht bij hen. Toch wilden ze het paradijs verwerven zonder het woord van Heere MUHAMMAD te bedenken [4]): alwie geen wetenschap leert, op den dag der opstanding . . . . [5]). Er is een dier genaamd *Koras* [6]) in de gedaante van een zwijn. Het uiterlijk van hem, die geen wetenschap leert, is als dat van dit beest. Verder nog heeft Heere MUHAMMAD gezegd: „Wie wetenschap verzamelen en haar niet vermelden, staan gelijk met een troep zwijnen". Heere MUHAMMAD heeft gezegd: „Wie zich op de wetenschap toelegt, niet om Godswil, maar met het oog op de wereld en hare grootheid, zal uit zijn graf opstaan in de gestalte van een zwijn."

fol. 30*a*. Aldus luiden de vermaningen van Sjeich IBRĀHĪM MAULĀNĀ [7]): Wie zich oefent in een goeden wandel, moet zijn weerspannige [8]) ziel aanvuren [9]) tot gehoorzaamheid jegens den Heer. Het is ermee gesteld als met een steenen spiegel [10]) en de olie, die

---

1) Cf. Aant..

2) l. prandéné (Prof. JONKER).

3) l. mangko opp. v. tembé. Cf. K. B. W. IV, p. 617.

4) Ik heb onvertaald gelaten: oedjar ing pandita masaek jan ahiḍep ana sabda Muhammad idjroning djro kitab.

5) Vóór: „maring wong ikoe" schijnt iets uitgevallen te zijn. Zoo op zichzelf is het niet te vertalen.

6) Cf. Aant..

7) In het H.S. staat: MAHOELAHINA. De regel: Aldus luiden de vermaningen van Sjeich IBRĀHĪM MAULĀNĀ, staat op fol. 30*b*. Dat, wat er onmiddellijk op volgt, is het nog resteerende van 30*a*.

8) l. soengkanan.

9) maniha = memaniha van wani.

10) l. pahésan.

ter reiniging dient. Wanneer hij voortdurend wordt schoongemaakt, is hij steeds rein en blinkend. Zoo is het ook met het hart [1]), door het luisteren naar de woorden des leeraars.
fol. 30*b*. Wanneer men dat doet [2]), zal het hart helder licht zijn en den Heer zien gelijk Heere ʿUMAR gezegd heeft: *ra'ā ḳalbī rabbī*, d. w. z. mijn hart heeft Mijn Heer gezien. De bedoeling van deze woorden is dat het hart van Heere ʿUMAR steeds den naam des Heeren vermeldde.

Wie ascese wil doen, moet noodwendig den slechten wandel nalaten en een goeden wandel betrachten. Hij zij barmhartig jegens zijne naasten en legge zich toe op de volgende...... [3]) dingen:

Hij [4]) verootmoedige zich door zich tot Allah te bekeeren van zijn ijdelen wandel, d. w. z. [5]) zijn onbehoorlijken wandel. Hij geve de bezittingen terug van hen, wien zij wederrechtelijk ontnomen [6]) zijn, indien hij er niet rechtens om kan verzoeken.
fol. 31*a*. Hij vrage naar wetenschap, voorzoover het voor een vromen wandel noodig [7]) is. Hij spreke weinig en verkeere voortdurend in de eenzaamheid. Hij vermelde onafgebroken den naam des Heeren. Hij vervulle zijne verplichtingen [8]) jegens den Heer in allen handel en wandel, door te volbrengen wat hij doen moet .... [9]). Hij neme een leermeester, want de Gezant Gods heeft gezegd: Wie geen leermeester heeft, diens leermeester is Satan.

Indien er geen geschikte leermeester is, zoeke hij een vriend, die steeds het goede onderwijst. Woord en daad moeten bij
fol. 31*b*. hem in overeenstemming zijn. Hij denke niet aan de wereld en zij betrouwbaar in zijne afspraken. Hij omvatte al wat in zijne woorden ligt opgesloten, want indien hij zijn eigen ver-

---

1) l. ati ikoe.

2) Eenige woorden weggevreten. De vertaling volgt GUNNING's vingerwijzing om te lezen: lamon linampahan poenika kabèh, hetgeen in 't verband past.

3) „salana wong" is mij duister. Zooals telkens in 't H. S. begint de opsomming ook hier met: kang ḍoemoehoen, maar wordt dan verder verwaarloosd.

4) „kang ḍoemoehoen" kan vervallen, daar de telling niet doorgaat.

5) Schrap: „kang ḍoemoehoen" en lees „ja" i. p. v. nja.

6) l. ingambil tan sarèh. tan sarèh = doerjasa K. B. W. III, p. 58.

7) Er staat: sakadaré kang dèn-lakokaken.

8) l. angrasja kapihoetangan. angrasja is mij duister.

9) lamon tan abatjara sawalaksana sakéhé. Dit zinsgedeelte begrijp ik niet.

keerdheid doorziet, wordt zijn begeerte verzadigd [1]). Hij wake over zijn blik, niets anders ziende dan wat hij wil. Hij bezoeke het huis van een Moslim niet eigendunkelijk, want volgens den Gezant Gods heet hij dan *munāfiḳ*: „Wie het huis van een Moslim bezoekt, terwijl deze juist gestoord wordt in het verrichten der rituëele wassching of in eten of slapen, hij is een *munāfiḳ*" [2]). Hij ga niet om met menschen, die het woord des Heeren minachten, behalve wanneer ze behoeftig en radeloos zijn [3]) en niet over de wereld spreken. Spreek niet als volgt: Wanneer ik zus en zoo doe, zal dit of dat geschieden.
fol 32*a*. Alzoo spreken de *munāfiḳ's*, terwijl de geloovigen, wanneer ze spreken, alles aan Allah overlaten [4]).

Redetwist [5]) niet met Djabariten en Ḳadariten. Spreek niet tot slechte menschen. Volg de verleidingen [6]) des Satans niet, door te willen weten wat onkenbaar is voor de menschen, en door u zelf te verheffen. Wees niet hoogmoedig [7]). Het teeken, dat gij hoogmoedig zijt, is dat gij de schare minacht. Schep geen behagen in uzelf. Het teeken daarvan is, dat men behagen schept in zichzelf en in eigen wijze van doen zonder op de verboden der menschen te letten. Wees niet afgunstig. Het kenteeken daarvan [8]) is, dat men jaloersch is als een ander door Allah meer [9]) begiftigd is met kennis, rijkdom of
fol. 32*b*. positie. Denk niet door op hetgeen voortkomt uit verwijdering van den Heer.

Men wensche vier dingen te bezitten [10]): een rijkbeladen wagen [11]), een ruim huis [12]), een kostbaar kleed, een lichtende lamp. De beteekenis van een rijkbeladen wagen is geduld (*ṣabr*). De beteekenis van een ruim huis is intuïtie (*firāsa*) [13]).

---

1) Schrap: tan.

2) Deze zin is zeer corrupt en abrupt. Schrap „tan" voor: „kapegatan. l.: tatkala. Het slot is door mij ingevoegd.

3) l. kalawan, andika en tjoepeten.

4) Schrap: lamon tan ingsoen akarjaha mangkana, na het eerste mangkana, daar het een verschrijving is.

5) l. bantah. Cf. Aant.. Op fol. 57 worden de Djabarijjah en Kadarijjah ook genoemd.

6) l. sabantjana.
7) l. kibir (Prof. Jonker).
8) l. dengki i. p. v. wedi.

9) l. kang.
10) l. adroewéha.
11) l. wahana.

12) l. grija. djimbar = diembar.

13) Ik lees: *firāsa* i. p. v. wisarat (Prof. Jonker). Cf. Aant..

De beteekenis van een kostbaar kleed is . . . . [1]). De beteekenis van een lichtende lamp is kennis, die bate aanbrengt voor deze en de andere wereld.

Sjeich MAULĀNĀ heeft gezegd: „Mijn vermaning aan u allen luidt aldus: Denkt eraan geloften [2]) oprecht ten uitvoer te brengen op den waren weg. Voorwaar, eerlijk wordt met eerlijk vergolden" [3]).

De woorden der sjeichs luiden:

Wanneer er iemand is, die onder Allah's bescherming staat, wordt de poort der vreeze voor hem geopend [4]), zoodat hij
fol. 33*a*. als 't ware sterft. Daarna wordt de poort der hope voor hem geopend, zoodat hij door hoop aanbidt. Daarna [5]) wordt de poort der liefde voor hem geopend, zoodat hij met liefde aanbidt. Daarna wordt de poort der minne voor hem geopend (brangti), zoodat hij door minne aanbidt en met den onwankelbaren wandel wordt begiftigd.

Wie de vijf volgende dingen verricht . . . .
. . . . [6]):
Zonder ophouden: *lā ilāha illā Allāh* reciteeren.

Bij een verlies of een sterfgeval zeggen: *innā lillāhi wa innā ilajhi rādji'ūna* [7]).

Wanneer men een slechte daad verricht heeft, zeggen: *lā ḥawla walā ḳuwwata illā billāhi al-'ālī al-'aẓīm.*

Wanneer men een goede daad verricht heeft, zeggen: *al-ḥam-*
fol. 33*b*. *du lillāhi.*

Een [8]) werk aanvangen met de vermelding van: *bismillāh.*

Het woord [9]) des Heeren kwam tot DĀWŪD: O DĀWŪD, Ik zal den mensch gedenken [10]), die Mij gedenkt. Mijn paradijs is voor hem, die Mij dient. Mijn vergeving strekt zich uit over

---

1) Onleesbaar.

2) l. lampahakena pangoebaja kalawan satoehoené.

3) l. kétang kang satoehoené etc. De vertaling is slechts een gissing.

4) l. binoekaken irija.

5) In het H. S. staat: sa-oewoesé ikoe binoekaken irija lawang asih dening anembah kalawan sihé. GUNNING heeft dat in zijn uitgave over het hoofd gezien.

6) Er staat: antja ing wong poenikoe agja ing doenja akérat.

7) Cf. Aant.. 8) l. sing sapa. 9) l. andika.

10) aneboet = *dhakara.*

allen, die zich aan Mij overgeven. Mijn providentiëele zorg [1]) is voor hen, die in Mijn gaven behagen scheppen. Mijn barmhartigheid bereikt allen, die om Mijnentwil het goede doen. Mijn liefde [2]) overtreft alle liefde, o Dāwūd!

Wie wederspannig [3]) is jegens Mij, bedek [4]) Ik. Wie Mij liefheeft, beproef [5]) Ik. Wien Ik beproef, dood Ik. Wanneer Ik hem gedood heb, geef Ik hem aan de straf over. Zijn zien [6]) op Mij. Daarin bestaat Mijn overgeven aan straf [7]).

fol. 34*a*. O Dāwūd, het is onoprecht te zeggen [8]), dat men Mij liefheeft en dan 's nachts de oogen te luiken.

O Dāwūd, ...
. . . . [9]).
Allen, die zonden hebben [10]), schenk Ik vergeving uit zorg voor allen, die [11]) trouw zijn jegens Mij.

O Dāwūd, wanneer uw en Mijn wil om den voorrang strijden [12]), zet dan niet uw eigen wil, maar den Mijnen door [13]).

Wanneer gij niet tevreden zijt met wat Ik u geef, schenk Ik u zorg.

Wanneer [14]) gij tot Mij komt met uzelf, schenk ik u het paradijs.

Komt gij tot Mij met uw hart, dan geef ik u Mij te aanschouwen [15]).

Wanneer gij met uw godsdienstoefening (*ṣalāt*) tot Mij komt, zal ik u geven in Mijn nabijheid te verkeeren.

fol. 34*b*. Wanneer gij met uw vasten tot Mij nadert, zal Ik u beschermen in den dag der opstanding.

Wanneer gij tot Mij komt met uw gelatenheid [16]), schenk Ik u barmhartigheid.

---

[1]) palopan = *rizḳ*
[2]) brangti, door mij ingevoegd.
[3]) doraka. In de vertaling door mij opgevat als: *ʿāṣī*, evenals abekti vertaling kan zijn voor: *aṭāʿa*. Cf. Pr. Garoet, p. 64.
[4]) soen-alingi. Waarschijnlijk vertaling van: *satara*.
[5]) l. soen-tjoba.
[6]) l. pandelengé. [7]) De zin hiervan ontgaat mij.
[8]) l. aneboet i. p. v. anegoeng.
[9]) Er staat: wetranana pakénakana atiné déninira.
[10]) l. anandang dosané. [11]) Voeg in: kang. [12]) angreboetarepan.
[13]) l. daharanakaken van Skr. *dhāraṇa*. [14]) Voeg in: lamon.
[15]) Voeg in: „andeleng" vóór „soen-wéhi sira" (Prof. Jonker).
[16]) darana = *ṣabr*.

Allah's schatkamer[1]) is grooter dan de troon (*ʿarsh*), breeder dan de zetel (*kursī*), deugdelijker dan de hemel, schitterender dan de negen edelgesteenten. Smachting is de zon, liefde de maan, verlangen het gesternte, barmhartigheid de regen, vreeze de bliksem, liefhebben de donder, oprechtheid de wolk ervan. Vier zijn hare wanden: 1⁰. Allah gedenken; 2⁰. dank; 3⁰. meditatie; 4⁰. . . . .[2]). Het hart[3]) van den geloovige is deze schatkamer.

fol. 35*a*. Ontleend aan den *sharḥ fī daḳāʾiḳ*[4]): De kenmerken van dengene, die niet in het paradijs komt (eig.: voor wien het paradijs *ḥarām* is) zijn, dat hij behagen schept in allerlei vermaken, dat hij steeds meer den Heer vergeet en dat zijn wandel ijdel[5]) wordt. De kenteekenen van een geloovig[6]) mensch zijn, dat hij zijn Gode welgevallig leven[7]), zijn smart en vrome gaven bedekt[8]). Menschen, die gehaat zijn bij God, worden door de schare goed genoemd[9]). God weet dat er niets goeds aan hem is. Uiterlijk schijnt hij goed, innerlijk is hij slecht.

De Gezant Gods heeft gezegd:

De kenteekenen van den mensch, die de gelukzaligheid beërft, zijn vierledig. Die van dengene, die de rampzaligheid beërft, evenzoo[10]). Die van den tot gelukzaligheid bestemde zijn:

fol. 35*b*. Hoe meer zijn wetenschap toeneemt, des te meer ook zijn dienen van God. Hoe rijker hij is, des te milder is hij. Hoe ouder hij wordt, des te meer neemt zijn begeerte naar de wereld af. Hoe machtiger hij wordt, des te meer vernedert hij zichzelf jegens[11]) zijn naasten.

Wat de kenteekenen van den tot rampzaligheid bestemde

---

1) Cf. Aant.. 2) taring oedoerika?

3) l. „kalboe ning", gelijk het H.S. heeft.

4) De zin luidt: panakawani saking kitab saking sarah pidedek.

5) Cf. fol. 30*c*. 6) l. satja.

7) pangabaktiné = *ṭāʿa*.

8) Voor: „lara" en „sidekah" moet ook „anilibaken" staan i. p. v.: anilidaken.

9) kinagedegan wordt in K. B. W. IV, p. 713 met verwijzing naar deze plaats door: gehaat, vertaald. gedeg = hatend. Cf. SCHRIEKE o. c. p. 150.

10) „bahagja" en „mandabahagja" vat ik op als vertalingen van *saʿāda* en *shaḳāwa*. Cf. SCHRIEKE o. c. p. 152. In plaats van „tigang" l.: „patang", daar er vier kenteekenen op volgen.

11) Er staat: soepentoeni, l.: sapintoning?

betreft [1]): Hoe meer zijn wetenschap toeneemt, hoe geringer zijn gehoorzaamheid aan den Heer wordt [2]). Hoe rijker hij wordt, des te gieriger wordt hij. Hoe ouder, des te meer groeit zijn begeerte naar het wereldsche. Hoe machtiger, des te grooter is zijn minachting voor zijn naasten.

De Gezant Gods heeft gezegd [3]): Er zijn vier verheven zaken, die door vier andere verloren gaan: een verheven innerlijk door toorn; verheven godsdienstigheid door afgunst; verheven
fol. 36*a*. schroom [4]) door begeerigheid; verheven geloof door laster [5]).

Heere ʿALĪ heeft gezegd:

Ik heb bevonden dat een hoogen wandel gelegen is in zelfvernedering [6]).

Ik heb bevonden dat een........ [7]) wandel gelegen is in wetenschap.

Ik heb bevonden dat een verheven [8]) wandel gelegen is in godsvrucht.

Ik heb bevonden dat het ware bezit gelegen is in afzondering van de wereld [9]).

Ik heb bevonden dat de ware geestelijke gezindheid gelegen is in oprechtheid.

Ik heb bevonden dat de ware hulp gelegen is in gelatenheid [10]).

Ik heb bevonden dat het ware, Gode welgevallige leven gelegen is in godsvrucht.

Ik heb bevonden dat de ware rijkdom gelegen is in genoegzaamheid.

fol. 36*b*. Ik heb bevonden dat de ware dank gelegen is in behagenscheppen in Gods bevelen.

Ik heb bevonden dat het ware genot gelegen is in het afzweren van afgunst.

Ik heb bevonden dat de ware verlustiging [11]) gelegen is in Koran-reciet.

Ik heb bevonden dat bevrijding van lasterzucht gelegen is in terugtrekken in de eenzaamheid [12]).

---

1) anapon is een Malayisme. 2) Schrap: kaṇḍeg déning. 3) l. wonten.
4) wirang = *ḥajā'*. 5) angoempet = Maleisch mangoepat.
6) l.: angrendahaken, een Malayisme (Prof. JONKER).
7) Er staat: dadingoeloe. 8) kamoeljan.
9) kasoetapan. Cf. SCHRIEKE, o. c. p. 127.
10) l. met het H. S.: darana. 11) Cf. fol. 15*b*.
12) l. aloenggoeh ing soenja (= *chalwa*).

Ik heb bevonden dat de weergaloos goede wandel gelegen is in gedenken van het woord: *lā ilāha illā Allāh.*

Ik heb bevonden dat de ware ascese gelegen is in mildheid.

Een geleerde, die asceet was, heeft gezegd: Het begin van de wetenschap is God te vreezen.

Het begin van de vreeze Gods is na te laten wat gehaat is bij Allah.

Het begin [1]) van den eeredienst is meditatie.

Het begin van scrupuleuze nauwgezetheid [2]) is een naam uit te kiezen, waardoor men zich in verborgenheid hult [3]).

Het begin van zachtmoedigheid is de liefde tot bloedverwanten.

Het begin van een goeden inborst is af te laten van nijd.

Het begin van aanzien is behoedzaamheid.

fol. 37*a*. Het begin der zachtheid is toorn [4]) na te laten.

Het begin van rijkdom is tevredenheid met wat de Heer toebeschikt [5]).

Het begin van kracht is algeheel vertrouwen op God [6]) (*tawakkul*).

Het begin van zich verre te houden van den Satan is bedwang des geestes.

Het begin van God schouwen [7]) is het goede te doen.

Het begin van ware bekeering is berouw.

Het begin van geluk is eigen verachtelijkheid [8]) in te zien.

Het begin der rampzaligheid bestaat in het volgen van eigen kwade lusten.

Het begin van alle zonden is gelegen in liefde tot de wereld.

De openbaring Gods kwam tot Ibrāhīm:

„O Ibrāhīm, welke zijn de goede werken, die ge Mij aanbiedt?" Toen zeide Ibrāhīm: „O Mijn Heer, al mijn *ṣalāt's* bied ik U aan." Allah sprak: „Uw *ṣalāt's* zullen hun belooning fol. 37*b*. bij Mij vinden." Verder zei Allah: „Welke werken biedt gij Mij aan?" Ibrāhīm antwoordde: „O Mijn God, al mijn vasten."

---

1) Cf. Schrieke, o. c. p. 67, nt. 2.

2) warah = *wara'*.

3) l. pasoek.

4) amarah, e. Malayisme.

5) l. doemané.

6) Cf. Schrieke, o. c. stelling IV.

7) l. andeleng.

8) l. inané.

9) Het hieraan voorafgaande: jata matoer baginda Ibrahim, is op deze plaats overtollig, maar past beneden voor het antwoord: ja ilahi, toewan, amatja etc.

Allah sprak: „Uw vasten zullen dienen als een scherm tegen het helsche vuur.” Nogmaals vroeg Allah: „Welke werken biedt gij Mij aan?” Toen antwoordde IBRĀHĪM: „O God, Mijn Heer, al mijn *takbīr's* en *tahlīl's*.” Allah zeide: „Uw *takbīr's* en en *tahlīl's* zal Ik tot een licht maken, dat u zal bestralen [1]), wanneer gij over den *ṣirāṭ al-mustaḳīm* gaat.” Weer zeide Allah: „Welke werken biedt gij Mij aan?” IBRĀHIM antwoordde: „O mijn God, mijn vele Koran-reciet.” Allah hernam weer: „Het reciet van Mijn Boek verhoogt uw rang in
fol. 38*a*. het paradijs.” Allah zeide: „Welke werken biedt gij Mij aan?” Toen weende IBRĀHĪM bitter. Daarop [2]) zei hij tot Allah: „O God, Mijn Heer, welke zijn mijn werken, waarop Gij doelt, als door mij U aangeboden?” Allah antwoordde: „O IBRĀHĪM, dat gij Mijn hongerige dienaren gespijzigd hebt, Mijn dorstige dienaren gedrenkt, Mijn naakte dienaren gekleed en Mijn dienaren, de geleerden, met eerbewijzen onthaald hebt. Dat zijn de werken, waarop ik doel als door U mij aangeboden” [3]).

Een *ḥadīth ḳudsī* luidt als volgt [4]):

Het woord van Allah kwam tot den Gezant Gods: „Ik heb in het binnenste van den mensch een heiligdom opgericht [5]), hetwelk ik borst (dada) genoemd heb. In de borst bevindt
fol. 38*b*. zich het hart (*ḳalb*). In het hart het binnenste (djantoeng). In het binnenste de rede (boedi). In de rede het gemoed (djinem). In het gemoed het subtielste (soeksma). In het subtielste het allerinnerlijkste (rahasja), d. i. Ik. De beteekenis van Allah's woord is: Dit is Allah's liefde, neerdalend in het geheimste innerlijk.

De Gezant Gods heeft gezegd: De borst is de woonstede (astana) van den Islam. Het hart is de woonstede van het geloof. Het binnenste is de woonstede der gnosis (*maʿrifa*). De rede is de woonstede van den *dhikr*. Het gemoed is de woonstede van den geest d. i. van de vreeze. Het geheimste innerlijk is de woonstede van het schouwen (*mushāhada*). De beteekenis van *mushāhada* is weten dat Allah in het geheimste innerlijk ziet, en Allah's aangezicht te kennen, wetende dat men gekend wordt [6]).

---

[1]) l. amoentjar. [2]) l. teher of neher. [3]) l. déra-atoeraken.
[4]) Zie Aant.. [5]) l. met het H.S. andjenengaken. [6]) Cf. Aant..

fol. 39*a*. Er zijn drie soorten meditatie:

1°. [1]) Mediteeren om der wille van de laagheid van eigen lusten en daarna het goede doen, staat in vrucht gelijk [2]) met een etmaal lang één van de voorschriften van den eeredienst verrichten.

2°. Mediteeren uit tevredenheid des harten en om het goede te doen en genietingen van Allah te verwerven, staat in vrucht gelijk met een jaar lang een voorschrift van den eeredienst verrichten.

3°. Mediteeren met het doel al wat hemel en aarde omvat verre van zich te houden of willekeurig op te roepen, staat gelijk met de vrucht van 60 jaar reciet [3]). *Bismillāh arraḥmān arraḥīm, alḥamdu lillāh rabbi 'l-ʿālamīn waṣṣalātu ʿalā rasūlihi Muḥammadin wa'ālihi 'adjmaʿīna.*

Aldus luidt de beschrijving [4]) van den weg tot God den
fol. 39*b*. Allerhoogste, ontleend aan den *Iḥjā' ʿulūm al-dīn*, den *Talchīṣ al-minhādj* en den *Kanz alchāfī* [5]).

De weg tot God den Allerhoogste heeft drie stadia. 1°. de *sharīʿa*; 2°. de *ṭarīḳa*; 3°. de *ḥaḳīḳa.*

De nadere detailleering van deze drie stadia luidt aldus:

De weg van de *sharīʿa* bestaat in het betrachten van de geboden Gods zooals het uitspreken van de geloofsbelijdenis, het verrichten der vijf rituëele godsdienstoefeningen, het geven van de *zakāt*, het vasten in de maand Ramaḍān, het verrichten van den *ḥaddj* [6]) voor wie er toe in staat is en het trekken in den heiligen oorlog, als er iemand is, die hem voert [7]).

Voorts andere dingen dan het ten uitvoer brengen van de geboden Gods [8]), n.l. het nalaten van Gods verboden zooals arak drinken, overspel, onschuldigen dooden, rente nemen,
fol. 40*a*. wedden. Voorts bestaat het in letten op het geoorloofde in voedsel, kleeding, spreken en handelen en in het vermijden van

---

1) l. saperkara.

2) Voeg in: wipalané. Vgl. daartoe bij de tweede soort meditatie.

3) l. lamon atapekoer karana andohaken kalawan andadéken isining boemi isining langit, ija ikoe amatja pangabakti sawiḍak tahoen. Cf. Aant..

4) l. angwastaken. 5) Cf. Aant..

6) naek hadji, een Malayisme. Het Javaansch is: moenggah hadji.

7) l. lamon wonten kang andjenengaken.

8) l. anglampahi andikaning Allah.

het verbodene in voedsel, kleeding en wijze van doen. Verder in het navolgen [1]) van de daden van den Gezant Gods zooals het verrichten van de *ṣalāt* op het Groote Feest [2]), de *ḍuḥā-ṣalāt*, de *tarāwīḥ*, de *witr*'s en de *ṣalāt* te middernacht, het vasten op Maandag en Donderdag, te *ʿArafa*, tijdens de *tarāwīḥ*, bij volle maan en op *ʿAshūrā*, het reciteeren van den Koran, het geven van *ṣadaḳah*'s in 't geheim en in 't openbaar enz.. Zoo iemand werke aan de verbetering van zijn uiterlijken wandel door middel van de werken der *sharīʿa*, zoodat het licht van de *sharīʿa* in zijn hart daalt. Nadat zijn binnenste verlicht is geworden, wordt het bestraald [3]) door het licht van de *ṭarīḳa*.

fol. 40*b*. Wanneer het bestraald [4]) is, kan hij voortschrijden naar de *ṭarīḳa* en wordt door Allah, den Allerhoogste, beloond. Zij, die de *sharīʿa* betrachten, worden gezegend [5]) met aardsche goederen en hun wordt de hun toekomende eer [6]) gebracht, want de Gezant Gods heeft gezegd: Voorwaar, God, de Allerhoogste beloont Zijn dienaren met een aardsche belooning voor een werk, verricht met het oog op het hiernamaals. God, de Allerhoogste beloont Zijn dienaren evenwel niet met een hiernamaalsche belooning voor een aardsch werk. Wanneer iemand echter [7]) hardnekkig blijft staren [8]) op de aardsche belooning, schrijdt [9]) hij niet voort naar de *ṭarīḳa*, maar blijft [10]) in de *sharīʿa*. Blijft hij daarentegen niet staan bij de aardsche belooning, dan kan hij door de genade van God, den Allerhoogste overgaan naar de *ṭarīḳa*.

fol. 41*a*. Wie de *ṭarīḳa* betracht, brengt voorbeeldige daden [11]) en alle daden, die van nabijzijn bij Allah getuigen, in practijk, zoo-

---

1) anilas = napak = nglabet. 2) l. hari raja.

3) l. ingoentab. 4) l. kontab.

5) bakat = geḍé. Cf. s. v. H. W. B. Het K. B. W. IV, p. 911 geeft op als beteekenis: keni = verkregen. Men kan het woord in het H. S. ook als „berkat" lezen.

6) l. met het H.S.: hormat. Er staat volledig: neher tinata saisiné oemahé sakèbing wong sami antoek hormat. Het eerste heb ik onvertaald gelaten.

7) posih. Cf. K. B. W. IV, p. 2, 8. v. po.

8) kanḍeg anolih. Cf. ook fol. 42*a*.

9) l. toemindak. 10) l. moenggwing.

11) Er staat: lampah tanḍa. tanḍa = kenmerk, vaandel, hooge beambte. In Cod. Mal. 1332, fol. 13*a* is tanda vertaling van *ʿālam*, in verband met de woordspeling, dat de wereld dien naam draagt, omdat ze een *ʿalāmat* (kenteeken) van Allah's macht is.

als nauwgezetheid (*wara'*), absolute afhankelijkheid (*tawakkul*), tevreden zijn met alles wat God beveelt, alles wat u overkomt in Gods hand stellen, geduldig zijn [1]) in rampspoed, Allah vreezen, in Hem gelooven, Hem liefhebben, schroom gevoelen voor Allah, voorts *mudjāhada*, *mushāhada* en *murāḳaba*. (De beteekenis van *mudjāhada* is: zijn kwade lusten beteugelen [2]). De beteekenis van *mushāhada* is: weten dat Allah, de Allerhoogste in het binnenste des menschen ziet. De beteekenis van *murāḳaba* is: zorgen dat het hart op niets anders den blik gericht houdt dan op Allah [3]), berouw hebben over bedreven kwaad, standhouden in de beproeving, Allah's wondermacht overwegen, den dood gedenken [4]), zich beijveren om samen te
fol. 41*b*. komen met Allah, weinig eten, slapen en spreken, in de eenzaamheid verblijven, zich verre houden van het gemeen, weinig over de wereld denken, zelden zich inlaten met de wereld der zinnen enz., alle innerlijke werken.

De sjeichs, die zich in het stadium der *ṭarīḳa* bevinden [5]), verschillen [4]) toch weer onderling in hun gedrag. Sommigen mengen zich onder de menschen en hebben vrouw en kinderen. Ze wijzen de leeken erop het goede te doen en vermanen hen tegen het kwade. Dezulken hebben een bijzondere opdracht [6]) van den profeet. Anderen leven afgezonderd in [7]) de wereld zonder vrouw of kinderen. Anderen weer leggen zich met ijver op den eeredienst toe. Sommigen verheimelijken [8]) hun staat door te dienen, rijst te snijden en te stampen, te venten, lasten te dragen om hun staat te verbergen. Sommigen halen hout of gras om het op de markt te verkoopen en den prijs voor een vrijwillige liefdegave of voor eigen levensonderhoud te besteden.
fol. 42*a*. Zij allen verwerven, ieder voor zich, het genot van hun levenspractijk. De lieden der *ṭarīḳa* worden door Allah beloond. Al wat leeft en beweegt op de aarde ziet in [9]), dat dezulken op grond van Gods gunst zoo zijn.

---

1) l. andaranaken. 2) l. amekak.

3) Dit gedeelte heb ik tusschen haakjes geplaatst, omdat de tekst het blijkbaar als een glosse bedoelt.

4) Cf. Aant.. 5) l. moenggwing i. p. v. ngagigani (Prof. Jonker).

6) poesaka = *waṣijja*. 7) l. ing doenja.

8) l. anilibaken. Cf. fol. 35*a*. „lampah" is in dit stuk een vertaling van: *maḳām*. Ook: „djeneng" wordt daarvoor gebruikt. Cf. Pr. Malang Joeda H. 3, p. 5.

9) tjoendoek soeroep = opp. v. salang soeroep (Prof. Jonker).

Indien dezulken evenwel hardnekkig blijven staren op de belooning, kunnen zij niet overgaan naar het stadium der *ḥaḳīḳa*, maar blijven staan [1]) op den trap der *ṭarīḳa*. Blijven ze echter niet staan bij de belooning der *ṭarīḳa*, dan kunnen ze voortschrijden [2]) tot het stadium der *ḥaḳīḳa* krachtens Allah's gunst.

Het stadium der *haḳīḳa* bestaat hierin, dat er niets wordt beoogd of bedacht dan Allah [3]). Geheel van de wereld bevrijd [4]), zich zelf wantrouwend, denken ze aan niets dan voortdurend [5]) Allah indachtig te zijn, brandend van verlangen om
fol. 42*b*. Allah, den Allerhoogste, spoedig te ontmoeten, daar ze het licht van Allah's manifestatie reeds gezien hebben. Zij, die in den weg der *ḥaḳīḳa* wandelen, heeten boven op de aarde wandelende lijken, die weer in dit leven terugkomen. De lieden der *ḥaḳiḳa* worden door goddelijke gunst beloond en met wondervermogens begiftigd (*karāmāt*). Ver-af en dichtbij bestaat niet voor hen. Zij kunnen door alles heen zien. Ze kunnen in de lucht zweven [6]) en als een bliksemstraal weer neerdalen naar de aarde. Het ééne oogenblik gaan [7]) ze naar het Oosten, het andere oogenblik naar het Westen. Na een oogwenk gaans, wandelen ze op zee. Hun blik dringt door in het binnenste [8]) der menschen. Veraf en dichtbij, verborgen en openbaar, klein en groot is voor hun blik hetzelfde, doordat lichaam en ziel één geworden zijn bij hen [9]).

fol. 43*a*. Wanneer dezulken blijven hangen [10]) aan de verbazing over deze wonderkrachten, kunnen ze Allah, den Allerhoogste, niet ontmoeten, maar blijven bij deze *karāmat's* staan. Wanneer ze niet hardnekkig de *karāmat's* voor buitengewoon houden, schenkt Allah hun de genade Hem te ontmoeten. Dan geschiedt het dat dezulken sidderen, verbaasd staan en duizelen [12]). Dezulken heeten dan God. Hoe de ontmoeting in het werk gaat, is on-

---

1) l. moenggwing. 2) l. toemindak.

3) Een zin als deze wijst door zijn constructie duidelijk naar de Arab. origine.

4) l. saking. 5) l. anggoeng.

6) l. i. p. v. abrahambramagamaga, ambaramarga. Cf. K. B. W. I, p. 419 en IV, s. v. bramaga, een verbastering van ambaramarga, daar am- voor een verbaalprefix werd gehouden.

7) l. rawoeh. 8) l. ri tjipta.

9) l. déning sampoen toenggal badan kalawan njawa (Prof. Jonker).

10) l. leket. 11) l. leket en asih angéndahaken.

12) l. koemeter en tarbingoeng. Dit laatste is een eigenaardige ter-vorming.

zegbaar[1]), want het is geen gewone, maar een mysterieuze ontmoeting. God, de Allerhoogste, is verborgen en Hem ontmoet men in het verborgene. Slechts[2]) hij, die uit God is, kent de wijze dezer ontmoeting.

Wanneer[3]) er zijn, die zeggen dat de *sharīʿa* verschilt van de *ḥaḳīḳa* of dat de uiterlijke[4]) kennis verschilt van de ver-
fol. 43b. borgene, dat zijn ongeloovigen, want de *sharīʿa* is het hoogste goed voor degenen, die uit de verte zien, terwijl de *ḥaḳīḳa* het hoogste goed is voor hen, die van dichtbij zien.

De Gezant Gods heeft gezegd: „De *sharīʿa* bestaat in mijn woorden; de *ṭarīḳa*[5]) bestaat in mijn daden; de *ḥaḳīḳa* is het hoogste stadium van mijn wandel". Klaarblijkelijk worden de drie stadia hier gelijk gesteld, want de *sharīʿa* leert het uiterlijke, de *ṭarīḳa* het innerlijke en de *ḥaḳīḳa* het allerinnerlijkste der uitwendige kennis. Het is de taak der exoterici de esoterische kennis te leeren[6]) en bij de esoterici in de leer te gaan. De esoterische kennis worde niet door de exoterici onderwezen, want indien ze er mee begonnen, zou hun methode
fol. 44a. verkeerd zijn[7]). Alleen de esoterici kunnen het onderwijzen, maar er is geen verschil tusschen exoterisch en esoterisch, want beiden stammen ze van den Gezant Gods. Het is kettersch, verschil te maken tusschen exoterische en esoterische kennis[8]).

Aldus zijn de kenteekenen van de geloovigen, die God liefhebben:

De zorgen der wereld zijn hun deel. Onophoudelijk zijn ze ziek en in zorg. Steeds worden ze gekweld door hun medemenschen. Menigmaal lijden ze honger. Tot aan hun dood toe worden ze beschaamd gemaakt door de menschen. Dit zijn evenwel teekenen dat ze het geluk verworven hebben beminden Gods te zijn.

---

1) l. dèn-oetjapakena.

2) l. anging kang saking.

3) l. santaha ning ana. K. B. W. III, p. 86. s. v. senta: bezorgd zijn over. Cf. Soendan. sinantaha: verondersteld dat.

4) l. ilmoe dahir. 5) aldus te lezen. 6) l. wedjangena.

7) Ik lees: mapan manawi ananggap ing polah dédé wawatekipoen. Mijn vertaling is slechts een gissing.

8) Schrap: ilmoe batin, dat op „ambédahaken" volgt. Cf. Aant..

Munāfiḳ's daarentegen krijgen de vreugden der wereld, zijn gezond van lichaam, blij van hart, eten tot verzadiging, hebben genoegzaam kleeding, worden niet beproefd door Allah tot hun dood toe. Maar hun vreugde in deze wereld wordt door straf en pijniging in het hiernamaals vervangen.

fol. *44b*. Een onwetende zeide eens; Wie getroffen wordt door ziekte, (maar niet op de eerstgenoemde wijze)[1]) wordt geacht Allah's zegen te verwerven. Wie wereldsch genot verkrijgt, zonder beproefd te worden door ziekten, wordt geacht[2]) barmhartigheid te verwerven. Toen daalde[3]) de goddelijke openbaring op den Gezant Gods: O Muḥammad, zeg tot Mijne dienaren: Wie aldus spreekt zal niet gelukkig zijn. De rampzalige is zeer te beklagen[4]). Vanwege[5]) zijn lusten en lasten en gezondheid is hij één en al ziekte en zorg. Maar de ware gelukkige[6]) is hij, dien ik begiftig met gnosis (*maʿrifa*) en gehoorzaamheid (*ṭāʿa*)[7]). De ware rampzalige is hij, wien ik gnosis en gehoorzaamheid ontneem.

Een sjeich, Pikantaki[8]) genaamd, heeft gezegd: Er zijn
fol. *45a*. vijf geneesmiddelen voor een ziek hart. 1°. omgang met vromen; 2°. Koranreciet; 3°. vasten; 4°. in den nacht *ṣalāt* doen; 5°. zich bij de *ṣubḥ-ṣalāt* voor Allah vernederen[9]).

De Gezant Gods heeft gezegd: Wie bij het aanbreken van den dag aan de wereld denkt zonder Allah indachtig te zijn, wordt in zijn binnenste viervoudig gestraft: 1°. onophoudelijk heeft hij hartzeer; 2°. steeds is hij bezig met de werken der wereld; 3°. steeds is hij vijandig[10]) jegens zijn naasten gezind; 4°. zonder ophouden gaat zijn begeerte naar de wereld uit, terwijl zijn hart van vrees vervuld blijft.

---

1) Ik vat de tusschen haakjes geplaatste woorden op als een opmerking in parenthesi, die niet tot de geciteerde uitspraak behoort.

2) l. senggéh.

3) l. toemoeroen.

4) kasihan, e. Malayisme.

5) l. mandabagja ikoe soegih kasihan dening soekadoeka waras ana sagering. De vertaling is slechts een gissing.

6) Schrap: agja.

7) In het H. S. staat: tahat, evenals in de voorafgaande folio's telkens saréhat (of saréjat) en fol. *45a* b.v. bidahat (*bidʿa*).

8) Zie Aant.. 9) l. angrendahaken.

10) Prof. Jonker leest: *muʿtadī*, maar de 8e vorm past hier niet. Cf. Aant.

Voorts heeft de Gezant Gods gezegd:

Door het woord: *lā ilāha illā Allāh* opent men den hemel, maar de sleutel ervan heeft vier tanden [1]): 1°. godsdienstigheid zonder vleeschelijke lust en *bid*ʿ*a*; 2°. niet liegen en lasteren; 3°. geen verboden voedsel eten [2]); 4°. ascese verrichten zonder
fol. 45*b*. van de menschen geprezen of door hen besproken te willen worden [3]).

Aldus luidt de nadere bespreking [4]) van de *ṣalāt:*

Wanneer iemand met een norsch en ontevreden gemoed *ṣalāt* doet, heet dit de *ṣalāt* van een ʿ*ābid.*

Wanneer iemand *ṣalāt* doet om God te behagen [5]) door zijn zien op Allah, is dit de *ṣalāt* [6]) van iemand, die God liefheeft.

Wanneer iemand *ṣalāt* doet met de bedoeling dichtbij Allah te komen [7]) en Hem te vereeren, is dit de *ṣalāt* van de ʿ*ārif*'s d. w. z. zij, die Allah zien.

Wanneer iemand *ṣalāt* doet om Allah groot te maken en zichzelf te vernederen, in zijn binnenste wetende dat Hij hen kent, is dat de *ṣalāt* der *muttaḳī*'s d. w. z. alle oprechten, die Allah zien.

fol. 46*a*. O vrienden, weet de trapsgewijze [8]) rangordening dergenen, die dicht bij Allah zijn. Begeert gij den rang [9]) van bekeerde, toon dan onafgebroken [10]) berouw en verootmoediging over het doen van wat God verboden heeft en spreek de formule *astaghfiru Allāh* zonder ophouden uit, uit vrees voor Allah's misnoegen.

Begeert gij te behooren tot hen, die op Allah wachten [11])... .... [12]) uit vrees voor Gods toorn [13]).

Begeert gij te behooren tot degenen, die God liefhebben,

---

1) l. i. p. v. oetoe dèn-papat: oentoené papat.
2) l. met het H. S.: tan amangan.
3) 4°. door mij ingevoegd. l. tan arep dèn-alem = ʿ*udjb*. tan arep karoengoeha = *sum*ʿ*a*.
4) l. pangaranan (met het H.S.) en sembahjang.
5) roemenah, e. oem-vorm van renah.
6) l. i. p. v. tanpa-, ta panembah. Zie 2 regels verder.
7) l. arep apareka. 8) l. éka-ékanira. 9) l. paloenggoehan.
10) l. nitjasakena. 11) l. nganti. 12) Hier is iets uitgevallen.
13) l. poepoerik.

strek[1]) u dan uit naar Zijn gunst en vergiffenis en handel goed om Gods wil.

De reden, dat gij door Allah aangezien en bemind wordt is, dat gij Zijn liefde en vergiffenis voor uw zonden begeert.

Ik bemerk uit de geschriften, dat geen daad meer verricht is ter verkrijging van Gods liefde dan het verkwikken van het
fol. *46b.* hart eens geloovigen, mits dat om Gods wil gedaan wordt.

Wanneer gij den rang van gnosticus (*ʿārif*) begeert, zie[2]) dan naar het gelaat van Allah in uw eigen binnenste, aan niets anders denkend dan aan Hem.

Wanneer gij den rang begeert van hen, die Allah liefhebben, bemin dan alleen Hem, doe al uwe goede daden om Zijnentwille en meng u niet onder[3]) anderen.

Begeert gij evenwel geen dezer genoemde rangen, dan behoort gij tot de afvalligen en zult gij in de hel geworpen worden[4]).

Bismillāh arraḥmān arraḥīm.

Aldus is[5]) de ware kennis aangaande den Schepper der wereld, de goede werken, het Gode welgevallige en onwelgevallige leven[6]), en het aanroepen des Heeren[7]), hetwelk de
fol. *47a.* geleerde (pinandita), zoon van hem die te . . . . de eeuwige ruste is ingegaan, ontleend heeft aan[8]) den *Tamhīd*, den *Iḥjā' ʿulūm al-dīn* en de *Risālat al-Makkī*[9]).

Weet[10]) dan aangaande den Schepper der wereld dat Hij, die Allah genaamd wordt, één is. Onderzoek de heenwijzingen naar Hem, die in de wereld besloten liggen, daar ze ontwijfelbaar getuigenis aangaande Hem afleggen. Let niet[11]) op het gepraat der onwetenden, want zij, die den Heer kennen[12]),

---

1) l. angarep-arepakena sih pangapoeraning Allah. Cf. 4 regels verder.

2) oeningan, een oude vorm op- en. 3) l. kalawan i. p. v. karana.

4) l. anapon lamon sira tan arep aloenggoeh ing paloenggoehan salah toenggala kang kotjap iki, sira aloenggoeh ing paloenggoehaning wong malétja etc.. Het woord „malétja" is hier blijkbaar gebruikt voor: *murtadd.*

5) l. wonten.

6) In het H.S. staat: kang dadi pangabakti kalawan kang tan dadi pangabakti = *ṭāʿa* en *maʿṣīja.*

7) l. met SCHRIEKE (stelling IV): anambat ing pangéran. JUYNBOLL: Cat. Suppl. II, p. 306, wordt „pasambat" in de toetoer's gebruikt als term voor: aanroeping der goden.

8) l. saking. 9) Zie Aant.. 10) sajogjané kawikanana = *waʿlam.*

11) l. tan pati. 12) l. maring.

verwerpen het onderwijs dergenen, die niet weten willen van de heenwijzingen naar Hem, die in de creatuurlijke dingen liggen [1]).

Volgens de boeken luiden de bewijzen aangaande Hem aldus: Allah, de Allerhoogste is de Schepper van al wat is. Eén is Hij en Allah is Zijn naam [2]). De vingerwijzingen naar Hem in de geschapen wereld zijn als iets geschrevens en geformeerds.
fol. 47*b*. Hoe zou het dan mogelijk zijn, dat er geen Schrijver en Formeerder is? En als de Schepper der wereld één is, hoe is het dan mogelijk Hem met de wereld te vereenzelvigen, indien ze niet eenswillend [3]) zijn?

Aldus luiden hun bewijzen op grond hunner geschriften:

Indien er op aarde of in den hemel een God ware, behalve Allah, dan zouden de hemel en de aarde wis en zeker niet ontstaan zijn. Want de Volmaakte [4]) zou dan opgevat worden als een tweeheid, gelijk in aard en [5]) macht. In aardsche vormen uitgedrukt zou hun beeld zijn: twee even machtige menschen. Eén van hen wil iets dooden en de ander levend maken en wel op hetzelfde oogenblik. Hoe nu zou het resultaat [6]) zijn als hun vermogen op hetzelfde moment zijne werking deed? Indien echter van één van beiden de bedoeling niet slaagde [7]), zouden ze als tweeheid te beschouwen zijn [8]). Bleken ze echter één
fol. 48*a* van bedoeling, dan stonden ze gelijk en waren één, want [9]) al het geschapene behoort Hem te dienen, door Wiens wil het ontstaan is. Deze redeneering neemt allen twijfel weg om aangaande den Schepper der wereld te affirmeeren, dat Hij één is en er geen twee kunnen zijn.

Nademaal dan nu de eeuwigheid des Heeren bekend is, wete [10]) men verder de wijze van Zijn van den Heer, den Volmaakte en ook welke zijnswijzen Hem niet toegeschreven mogen worden. Weet dan, dat de Schepper der wereld niet in en niet buiten de wereld is. Wie denkt dat de Heer in en buiten de wereld

---

[1]) De vertaling is een gissing. Het H.S. heeft: angronaken wetra kalawan pawarah ing wong (kang) tan dèn-rèh (l. tan wroeh) tjihnane etc.. Het H. W. B. geeft op voor: „angronaken": moeilijkheden voorwenden. Ik heb het vertaald door: verwerpen.

[2]) l. aran. [3]) l. sapaksaha. [4]) l. sampoerna.

[5]) l. kalawan sami. [6]) l. kadadiané.

[7]) l. loemastarija. [8]) l. ika kang aran. [9]) l. mapan.

[10]) l. kawroehana.

is, is een ongeloovige en staat buiten den godsdienst. Want ware Hij in de wereld, dan zou men Hem zich kleiner [1]) moeten voorstellen dan de wereld en ware Hij buiten [2]) de wereld, dan zou men Hem als gescheiden van of verbonden met de wereld [3]) moeten voorstellen. Want wie waarlijk als gescheiden [4])
fol. 48*b*. van iets anders is op te vatten, heeft grenzen en richting [5]). Wie grenzen en richting heeft, heeft een substraat [6]). Hij, die een substraat heeft, diens substraat was er voor [7]) hem. Wie geworden is, heeft aan iets anders zijn wording te danken [8]). Hij, die deze wording bewerkstelligd heeft, is de Schepper. Dat nu is Allah, de Allerhoogste. Hij is altijd [9]) geweest. Hij was de eerste en voor Hem was niemand. Hij is waarlijk de Schepper der wereld.

Evenzoo wete men: Wie beweert en affirmeert [10]), dat [11]) van Allah, den Allerhoogste, mag gezegd worden, dat Hij zich beweegt en in rust is, zoo iemand valt buiten den godsdienst. Want hij, die zich werkelijk beweegt, heeft twee plaatsen [12]), daar hij van plaats en gedaante verwisselt. Wie werkelijk in rust is, heeft één [13]) plaats, daar hij niet van plaats en gedaante verwisselt.

Ḥusain ibn ʿUmar heeft gezegd:

fol. 49*a*. God, de Allerhoogste, heeft dien mensch lief, bij wien de poort van Hem te gedenken geopend is, zoodat hij intiem met [14]) Allah verkeert. Dan bevindt hij zich in den verheven staat [15]) der eenheid (*tàwḥīd*). Als hij daarin zetelt, wordt de sluier [16]) voor hem opgelicht en is hij één van blik met den Heer. Wanneer hij één van blik met den Heer geworden is, komt hij in de categorie van hen, die overheerscht worden door goddelijke minne. Daarna komt hij te tronen in het hoogste stadium [17]) der eenheid. Dat zoo zijnde, worden Allah's grootheid [18])

---

1) l. ka-angken alit.
2) l. jèn anaha ing djero, en: jèn anaha ing djaba.
3) l. ka-angken apisah atemoe. 4) l. satoehoené apisah.
5) arah is Maleisch en vertaling van: *djiha*.
6) Er staat: „sana" d. i. „asana", vertaling van: *maḥall*.
7) l. ḍoemoehoen. 8) l. beide keeren: anjanjari.
9) l. sadja, e. Malayisme. 10) l. anegoehaken. 11) l. jan.
12) l. asana. 13) l. toenggal. 14) Schrap: jah.
15) l. ing kalewihaning. 16) l. waranané. 17) l. agraning (?).
18) kagoengan = *djamāl*.

en schoonheid [1]) hem onthuld. Bij het schouwen van God, den Eeuwige, is hij niet meer. De mensch [2]) is dan opgegaan [3]); slechts Allah, de Eeuwige [4]), is. Dan doet Allah den mensch weer in zijn vroegeren staat terugkeeren [5]). Dit nu is het stadium der gnosis, ontleend aan het boek: ***Maʿrifat al-ʿālam*** [6]).

fol. 49*b*. Wanneer men vraagt hoedanig de wegen zijn, waarlangs men tot Allah, den Eerste en den Laatste [7]) terugkeert, (dan is het antwoord): Hij, die terugkeert naar den oorsprong, is de hoogste [8]).

Sommige geleerden zeggen: „De begeerte tot het terugkeeren tot Allah komt daaruit voort, dat de Heer vóór alles geweest is en na alles zijn zal. Alleen Allah is het, die alles kent, wegneemt en terug doet keeren. De beteekenis van: *fa'ilajnā tardjiʿūna* is: En [9]) keert allen tot Mij terug. De beteekenis van „wekasan" is: hij, die het aanvangsstadium heeft overschreden [10]). Het allereerste begin is de gedaante, die door Allah in den moederschoot geformeerd wordt, wanneer de ziel in het kind geblazen wordt [11]). Dat heet begin (wiwitan).

[Hier moet een lacune zijn, want het volgende sluit niet aan].

Want [12]) zijn behoefte aan en [13]) zijn verlangen naar Allah, zijn algeheele afhankelijkheid van Allah [14]) is buitengemeen. Immers niemand, behalve de Heer, heet......... [15]). Voorts fol. 50*a*. munt hij uit door zijn machteloosheid [16]), zijn nietigheid en

---

1) kaélokan = *djalāl*.

2) kawoela. 3) lennjep (Malayisme) = *fānī*. 4) kekel (Malayisme).

5) l. amulihaken. Er zou ook kunnen staan: amarahi, en dan zou de vertaling worden: Dan onderricht Allah dien mensch.

6) Cf. Aant..

7) Er staat: wiwitan kalawan wekasan. Het Javaansch is hier zeer abrupt. Dit zoowel als het erop volgende stukje zijn blijkbaar zeer fragmentarische aanteekeningen uit een grooter stuk. De vertaling is daarom ook onzeker.

8) Er staat: kang moelih maring wiwitan ikoelah kang ngaran wekasan.

9) Het Maleisch „dan" staat in den tekst.

10) Het H.S. heeft: kang liwat tekané ing tingkahé wiwitané. De vertaling is een gissing. Zie Aant. op fol. 60*b*.

11) tinioepaken, van Maleisch tioep. 12) l. apan.

13) *faḳr* n.l. van den mensch. 14) l. tawakkoelé.

15) Er staat: „saha". Waarschijnlijk is het Arabisch *sachī* = rijk, bedoeld. Men zou *ghanī* verwachten als opp. van *faḳīr* (Prof. Snouck Hurgronje).

16) pesé van apesé.

geringheid[1]). De rust van zijn gedrag is buitengemeen en staat geheel buiten wat slecht en goddeloos is[2]), van het begin tot het einde. Aldus zij zijn wijze van doen. Treedt er vermindering in, dan kan hij zijn terugkeer tot Allah niet voleindigen[3]). Hij is de volmaakte mensch (sampoerna ning kawoela), die tot de hoogte van een waarlijk vrij mensch is gestegen (kawoela mardika). De beteekenis van „amardika" is de hoogste mensch[4]), dat hetzelfde is als de eerste mensch[5]). . . . .
. . . .[6]).

Eenzaamheid (*chalwa*) is het middel om (den gang van den) oorsprong tot het einde te bespoedigen. Het geschiedt niet door toe te geven aan eten, drinken, slapen, grootheid, verstrooiing[7]) of goddeloosheid, maar het allereerste (dat in acht te nemen is) is het woord van Allah:

wadjaʿalnā al-lajla libāsan wadjaʿalnā al-nahāra maʿāshan[8])

fol. 50*b*. d. w. z. Ik heb den nacht tot kleeding en den dag tot voedsel[9]) gemaakt. In „voedsel" ligt opgesloten, dat men geduldig moet zijn en vergevensgezind en dat de tong prijze en het hart overlegge datgene, waartegen Allah geen bezwaar heeft. In „kleeding" ligt de toespeling verborgen, dat men Allah prijzen moet[10]) vanaf de *ʿishā'*- tot[11]) de *ṣubḥ*-godsdienstoefening. Dit is het ware kleed, ontleend aan de *Risālat al-Makkī*[12]).

Sommige geleerden zeggen: „Er zijn zes graden (bij den *dhikr*[13])). De eerste is de vermelding met den mond; de tweede die met de ziel; de derde die met het hart; de vierde die met

---

1) Wat ik door „nietigheid" vertaal, luidt in den tekst: tjinané. Terwille van het verband, lees ik „hinané". Geringheid is de vertaling van moselé. Cf. voor dit woord: K. B. W. IV, p. 578.

2) Er staat: kaliwat enengé lakoené saking lakoe ala, saking doraka ing wiwitan kang maring wekasan ikoe. De vertaling is dus slechts een gissing.

3) l. angwoesaken.

4) wekasaning kawoela. Vertaling van *ghāja*. Dus eig.: de hoogste mensch.

5) wiwitaning kawoela.

6) De tekst heeft: natkalané ing wiwitanélah ka(ng) tiniron déning wekasan. Dezen zin begrijp ik niet.

7) l. kasoekan. 8) S. 78:10, 11.

9) l. makapanganggé en makakahoeripan. Cf. voor het prefix „maka" Kern: Verspr. Geschr. VIII, p. 217.

10) l. alema. 11) l. toemeka ing. 12) Zie Aant..

13) Er staat: kadi ta nem pangkat. Het tusschen haakjes gevoegde is de bedoeling, blijkens hetgeen volgt.

het innerlijk; de vijfde die met den geest; de zesde die met het subtielste.

De *dhikr* met den mond en de stem staat het eerst, omdat ze voortkomt uit de overdenking des harten. Die met de ziel geschiedt door middel van de stem om het ten gehoore te brengen door over te gaan [1]) in de vermelding met den mond. Die met het hart is een onvergetelijke vermelding. Die van het innerlijk is de *murāḳaba* d. w. z. dat hart en gemoed, krachtens een goddelijk geheimenis, op niets anders letten dan op Allah.
fol. 51*a*. De *dhikr* met den geest is de *mushāhada* d. w. z. [2]) het gelaat des Heeren zien wetende dat men gezien wordt, terwijl men overglansd is door het licht van de manifestatie [3]) van Gods eeuwigheid. De *dhikr* met het subtielste is de openbaring van Allah zonder dat er nog eenige twijfel rest, vanwege de bestraling door het licht van de Schoonheid van het Wezen Gods.

Als volgt reciteert men op de beste wijze het woord: *lā ilāha illā Allāh:*

Men realiseere het in zijn binnenste, zoodat het vlammend daarin komt. Aangetast door den gloed van den *dhikr*, realiseere men het woord *lā ilāha illā Allāh* in zijn hart, zoodat de sluier die den Vermelde omhult, opgelicht wordt.

fol. 51*b*. Aldus is de nadere detailleering ervan:

Weet dan, wanneer de *dhikr* van den mond geheel gerealiseerd is en men is daarin geheel volleerd, dan houde men ermee op. Dan wordt het vermeld door den *dhikr* der ziel. Is men daarin geheel volleerd, dan houde men op. Dan wordt het vermeld door den *dhikr* des harten. Wanneer men daarin geheel volleerd is, houde [4]) men daarmee op en verlieze men het bewustzijn van het spreken van: *lā ilāha illā Allāh.* Men vermelde [5]) het ware wezen van de woorden: *lā ilāha illā Allāh.* Dat bevestige men stevig [6]) in het hart. De overweldigde (eig. „entrückte") [7]) sterft door [8]) de ware beteekenis [9]) van de

---

[1]) animbal = overgaan. K. B. W. II, p. 784. l. tekéng.

[2]) l. tegesé. Cf. fol. 38*b* en 41*a*. [3]) l. kanjatahan.

[4]) rasa, hier in de beteekenis van: gepraat.

[5]) l. seboeten. [6]) l. dèn-asingset.

[7]) binakta = *madjdhūb.* Het H. W. B. geeft als beteekenis van „gawa" in het Kawi o. a. „bingoeng" op.

[8]) Voeg in: déning. [9]) mahana = *maʿnā.*

woorden *la ilāha illā Allāh*. De ware zin van: *lā ilāha illā Allāh* wil zeggen: werkelijk er toe doordringen, dat Allah, de Allerhoogste, ontwijfelbaar de Heer is. Men streve er naar in zelfuitblussching te vergaan door de ware beteekenis[1]) van de *lā ilāha illā Allāh* formule.

fol. 52*a*. Twijfel niet! De ware weg om tot Allah, den Allerhoogste, te komen is het stadium der *mushāhada*. De beteekenis van *mushāhada* is, weten dat Allah, de Allerhoogste, het binnenste ziet; het gelaat van Allah zien, wetende dat men gekend wordt[2]).

Aldus zijn de soorten van het *faḳīr*-schap:

De hoogste is, dat zij, wanneer bezit hun ten deel valt, het haten en zij zich, wanneer het hun ontvalt[3]), verblijden. Dezulken zijn *faḳīr's*, die de wereld verloochenen.

Het volgende is nog een soort *faḳīr*-schap:

Wanneer hem bezit geschonken wordt, is hij ganschelijk niet verheugd. Ontvalt[4]) het hem, dan is hij ganschelijk niet bedroefd. Zoo iemand heet een tevreden[5]) *faḳīr*.

Weer een soort is, dat ze, wanneer ze bezittingen krijgen, niet buitengewoon verheugd zijn en zij, wanneer die te loor gaan[6]), niet diep bedroefd zijn. Bij het zien van aardsche goederen, nemen zij zich voor ze niet hoog te schatten. De zoodanigen
fol. 52*b*. dragen den naam van *faḳīr ḳanāʿa* (genoegzaam *faḳīr*). Wanneer iemand *faḳīr* is zonder[7]) tot één dezer drie categorieën te behooren, heet hij een begeerig (*rāghib*) *faḳīr*. Het zien van aardsch bezit neemt hem geheel in beslag[8]) en sleept hem mee. Zulk een zien toch[9]) heet inhalige *faḳr*. Wie *faḳr* tot zijn practijk gekozen heeft en bij het zien van aardsch bezit het wil hebben zonder daarover hartzeer te hebben, is een schijn-*faḳīr*[10]).

Wie zich niet verheugt, wanneer hem iets ten deel valt,

---

1) l. paḍema kabaktaha hakékating.

2) De tekst is hier in de war. Er komt weer een uitleg van *murāḳaba* en *mudjāhada* bij, die op verwarring berust. Daarom is dat in de vertaling weggelaten. Zie Aant. op fol. 38*b*.

3) l. loenga artané.

4) l. loenga artané.

5) l. *rāḍī*. Zie Aant..

6) Zooals nt. 3 en 4.

7) l. norana ta. Zie Aant..

8) l. ingoelah (Prof. JONKER).

9) l. déné kang (Prof. JONKER).

10) tida oepaja, e. Malayisme. Het is de vertaling van Arabisch *muḍṭarr* = gedwongen. Zie daarover de Aant..

noch bedroeft, wanneer het te loor gaat [1]); heet in [2]) de godsdienstige beoordeeling rijk.

[Het volgende is in de war en mij gedeeltelijk onbegrijpelijk. Het begint met „kapinḍo", zoodat daarvoor een lacune te veronderstellen is. De eerste regels hebben nog verband met de passage over *faḳr*. Zij luiden: kapinḍo: oedjaring pandita, akeḍik [3]) kapèngìné soekoer ing sahanané: adja sira andeleng artaning wong doenja, apan ikoe angilangaken imanira, d. i.: een geleerde, wiens begeerten gering waren en die dankbaar was voor wat hij had, (zeide): Zie niet naar het bezit der wereldsche menschen, want dat doet uw geloof verloren gaan. Dan komt er een uitspraak over de macht over menschen, dingen, erfgenamen en handelingen, die aan den *Tamhīd* ontleend heet. Het onderwerp is klaarblijkelijk de in de Mohammedaansche theologie zoo belangrijke kwestie, in hoeverre de van God absoluut afhankelijke mensch verantwoordelijk is voor zijn daden. *Chalḳ al-afʿāl* en *kasb* zijn daarbij de termini technici. De uitdrukkingswijze is zeer slordig en daarom hier en daar onduidelijk. De vertaling volgt:]

Een Moslimsch geleerde heeft gezegd: Men mag spreken over de macht over menschen, vóórdat men (een bepaalde handeling) uitvoert. Over het kunnen of niet kunnen mag niet gesproken worden [4]).

Over de macht over dingen en erfgenamen [5]) mag men spreken, voordat er een handeling (ten hunnen opzichte) is geschied.

fol. 53*a*. Over de macht over daden mag men niet spreken, noch voor, noch na dat men ze geheel en al voltooid heeft, want Allah heeft het vermogen tot daden in den mensch geschapen, dat hij ze met inspanning kan doen.

. . . . , ... [6])

Uit den *Tamhīd*.

Er is geen voortreffelijker schatkamer dan iemand [7]), die veel wetenschap bezit.

---

[1]) Zie Aant.. [2]) l. ing. [3]) Er staat: akatji.

[4]) l. tan wenang oetjapakena. [5]) l. waris i. p. v. waras.

[6]) In het H.S. staat: kinawroehan jan tan kawasa lan sakawasané natkalaning laksana. Dat is klaarblijkelijk een anakolouth.

[7]) l. saking kang.

Er is geen voortreffelijker bezit[1]) dan berusting. Er is geen voortreffelijker genot dan een goede daad[2]). Niets is grooter dan godsvrucht. (De beteekenis van *taḳwā* is: uitkiezen)[3]). Er is geen voortreffelijker daad dan begeerten te verzaken. Er is geen voortreffelijker daad dan gedenken[4]). Er is niet hoogers
fol. 53*b*. dan berusting. Er is geen verkwikkender geneesmiddel dan de slaap. Er is geen voortreffelijker gezant dan de ware. Er is geen helderder[5]) bewijs dan het ware. Er is geen beter levensstaat dan niet te vragen. Er is geen beter eeredienst dan vreeze. Er is geen[6]) betere ascese dan genoegzaamheid (*ḳanāʿa*). Er is geen betere bescherming dan alleen-zijn. Er is geen nabijer geheimenis dan de dood. Er is geen beter leven dan gezondheid. Er is geen beter bewijs dan het gelaat. Er is geen kwaad, welks vergelding grooter is dan hoogmoed. Er is geen grooter pijn dan verbranding [in de hel?] Er is geen verachtelijker *faḳr* dan hebzucht (*ṭamaʿ*). Er is geen rampzaliger rijkdom dan vele begeerten te hebben. Er is geen slechter vriend dan een onwetende.

Vermaningen van een Moslimschen sjeich:

„O kinderen[7]), o leerlingen, luistert naar mijn vermaningen!
fol. 54*a*. Vreest God, den Allerhoogste. Vervult Zijne woorden. Volgt de daden na van den Gezant Gods en der sjeichs. Weest uwen ouders[8]) onderdanig, opdat gij door Allah gezegend moogt worden[9]). Verzuimt het Koran-reciet niet. O mijn kinderen, bevestigt in uw hart de woorden der *sunna*-lieden. Luistert niet naar de woorden van nieuwlichters. Sluit vooral geen vriendschap[10]) met hen, want de nieuwlichters voeren nieuwigheden in den godsdienst in[11]). En dezulken richten hun blik op het verkeerde[12]). Hebt geen vriendschap met vrouwen. Weest tevreden. Gebruikt geoorloofd voedsel, opdat gij u allen te

---

1) „samar" in de vertaling weggelaten.

2) l. pakénak en voeg „betjik" bij „panggawé".

3) Dezen zin heb ik tusschen haakjes gezet, omdat ik die als een glosse beschouw. „amilih" kan ook beteekenen: onderscheiden. B.v. Pr. Malang Joeda H. 3, p. 3: amilih ala lan betjik.

4) énget = *dhikr*. 5) l. paḍang. 6) l. norana.

7) l. weka.

8) l. met het H.S.: ramané. 9) Zie nt. 17 op. p. 175.

10) l. adja apamitraha. 11) Zie Aant.. 12) l. sisip.

zamen op het goede toelegt [1]) en gij den smaak van het geloof en van den vromen wandel verkrijgt. Verricht dikwijls nachtelijke *ṣalāt*'s, vast menigvuldig, leeft in eensgezindheid met de
fol. 54*b*. ware gemeente. Begeert niet tot hoofd over anderen gezet te worden, want wie hoofd is, van dien is het verkeerde veel en het goede weinig. Nadert geen rechter [2]), terwijl hij juist [3]) met zijn werk ophoudt.

O mijne kinderen, weest zuiver in al uw bedoelingen [4]). Weest zachtmoedig in uw omgang met anderen en vernedert uzelven, want de Gezant Gods heeft gezegd [5]): „Wie zichzelven vernedert wordt door God verhoogd. Wie zichzelven verhoogt, wordt door God ter neergedrukt" [6]). En somtijds, wanneer gij verlangt [7]) uit te gaan, ziet dan naar de wonderen [8]) des Heeren. Hebt medelijden [9]) met uw naasten. Lacht niet veel, want wie dikwijls lacht, vermoordt zijn binnenste. Spreekt niet veel, want wie voortdurend spreekt, staat bloot aan vergissingen [10]). Veracht de
fol. 55*a*. hulpe des Heeren niet. Doet de barmhartigheid Gods niet ophouden [11]) en paart de vreeze Gods met [12]) het geloof in Hem. Weest niet verheugd [13]), wanneer ge geprezen en niet vertoornd, als ge gesmaad wordt, want zoo is de ware [14]) *ṣiddīḳ* niet.

O mijne kinderen, wordt nauwgezette *faḳīr*'s, nauwgezet, zachtmoedig en van groote kennis [15]). Verricht geen ascese zonder kennis te hebben. Dient de sjeich's [16]), die zich verre houden van aardsche goederen, grootheidswaan en van den vloek van Allah [17]). Schept geen behagen in vragen van anderen, in scherts en in tegenspreken. Weest mild en niet slecht [18]) van hart. Weest niet bekrompen [19]) en afgunstig. Spreekt geen onwaarheid [20]). Weest niet gierig, want de gierige behoort thuis in de

---

1) l. sira paḍa amriha. 2) kali = *ḳāḍī*. 3) l. seḍengé.
4) l. renik en sesedja. 5) l. andikanira. 6) l. pinetek.
7) l. ingen. 8) l. kakajaan, de bekende Maleische uitdrukking.
9) l. welasa.
10) Cf. voor de beide laatste vermaningen: Iḥjā' II, p. 50, 51.
11) l. moetoesaken.
12) l. kalawan. banḍoengen = gelijkstellen (Prof. JONKER). Mijn vertaling is vrijer, maar geeft de bedoeling weer.
13) Er staat: moendjoen. De vertaling is gebaseerd op het verband, daar ik dit woord niet ken en ook niet weet welk woord in de plaats ervoor te lezen.
14) l. sadjatining. 15) barilmoe, e. Malayisme. 16) l. masoek.
17) Zie Aant.. 18) djahat, e. Malayisme. 19) l. tjekak.
20) l. gorohi.

fol. 55*b*. hel [1]). Acht uzelf niet uitnemender dan uw naasten. Bekommert [2]) u niet om uw uiterlijk, want wie zijn uiterlijk opsiert, verderft zijn innerlijk.

O mijne kinderen, geeft opmerkzaam acht [3]) op de beschikkingen van God, den Allerhoogste, die alle schepselen, ieder afzonderlijk, hun lot toemeet. Hebt het geschapene niet [4]) lief, maar Allah. Vreest niet de waarheid te zeggen. Bedoelt alles om Gods wil. Vermaant vaak degenen, die kunnen luisteren. Eet niet, wanneer ge geen honger hebt. Drinkt niet, wanneer ge geen dorst [5]) hebt. Slaapt niet, wanneer ge geen grooten slaap hebt. Spreekt geen woorden, die [6]) niet gezegd mogen worden. Wilt niet groot schijnen in de oogen der menschen [7]). Gedenkt steeds, dat ge zult sterven. Bedenkt [8]), dat ge uit deze naar de andere wereld zult verhuizen. Verblijft [9]) in de wereld,
fol. 56*a*. alsof ge er tijdelijk verblijf houdt. Verlaat de wereld zóó als toen ge er in kwaamt, want toen ge uit uw moeder [10]) te voorschijn kwaamt, waart ge onbewust.

Wie zich wil toeleggen op een goeden wandel, hij moet al de voorafgaande vermaningen van den moslimschen sjeich in gedachtenis houden. Mijn kinderen, mijn leerlingen, mijn verwanten, Allah, de Allerhoogste moge u liefhebben [11]).

Een overlevering aangaande Sjeich Ḥasan al-Baṣrī: Eens [12]) voor zijn genoegen op de markt rondwandelend, trof hij daar een geneesmeester, gezeten op een.......... [13]) tegenover een glazen stolp [14]), gevuld met water. Hij was omringd door vele menschen, groot en klein. Allen wenschten geneesmiddelen

---

1) l. wong poenikoe ing naraka enggéné.

2) émoh = imoeh = ingoeh = zich bekommeren om. Cf. K. B. W. I, p. 30, 466.

3) sawadana = opmerkzaam, van Skr. *sāvadhāna*. K. B. W. III, p. 214 (Prof. Jonker).

4) l. adja en mangkeloek. 5) dahaga, e. Maleisch woord. 6) l. kang.

7) Er staat: kalawan adja sira arep ing djro mata déning wong. Ik vertaal, alsof: ing djro mata staat voor het Arabisch *riyā'*.

8) dèn-inget (Prof. Jonker). 9) panghéra ring.

10) „rama", hier op te vatten als moeder, tenzij men lezen wil: réna.

11) l. ingkang sadoeloer rinena (Prof. Jonker).

12) pistawa, het Maleische peristiwa.

13) Er staat: papalanan. Gunning leidt het af van: palana = zadel.

14) goenoeng.

tegen al hun ziekten en kwalen. Hem ziende trad Sjeich Ḥasan al-Baṣrī op hem toe en vroeg hem: „O medicijnmeester, hebt gij geneesmiddelen tegen de zonden en de ziekten des harten [1])?"
fol. 56*b*. De geneesmeester antwoordde: „Ja dat heb ik, Heer. Neem daarvoor [2]) tien verschillende middelen. U neme wortel van den boom vreeze en van den boom zelfvernedering. U bewierooke het met de vrucht [3]) bekeering en doe er vreugde in 's Heeren bevelen bij. U wrijve het zachtjes met den wrijfsteen genoegzaamheid. Wanneer het fijn is, koke U het in den ketel godsvrucht en vermenge het met het water schroom voor Allah. U verwarme [4]) het met het vuur liefde tot Allah [5]). Wanneer het gaar is, scheppe U het op met den lepel dank en bewaaiere U het met den waaier algeheele aanvaarding [6]). U drinke het uit den beker *mudjāhada*. Wanneer U dit recept geheel opgevolgd hebt, zult U wis en zeker gezond zijn ten nutte van deze en de andere wereld."

Aldus is het gesteld met de *basmala*: Allah, de Allerhoogste, heeft bij het openbaren [7]) van den Koran het eerst: *bismillāh*
fol. 57*a*. *arraḥmān arraḥīm* aan den Gezant Gods geopenbaard. Wie nalaat (deze formule) te reciteeren, staat gelijk met iemand, die dertien verzen van den Koran niet reciteert. Thans worde de beteekenis der *basmala* besproken. In vier beteekenissen komt ze voor. Moslims, die zonden of kwaad bedreven hebben, spreken ze uit op [8]) vier tijden, overdag, 's nachts, ... [9]). Wanneer iemand de *basmala* slechts reciteert, zal Allah, de Allerhoogste, hem de zonden en verkeerdheden van die vier tijden kwijtschelden en vergeven. Reciteert men de *basmala* in elf letters, dan wordt zoo [10]) iemand *Djabarijja* genoemd. Het zijn de elf hoofden, die de hel be-

[1]) l. angideri, aan 't slot van den zin.
[2]) l. pangambilakena. [3]) l. wohé.
[4]) orob = oeroeb. K. B. W. I, p. 128. [5]) l. *maḥabba*.
[6]) l. *riḍā'*? [7]) anoeroenaken = de IVe vorm van Arabisch *nazala*.
[8]) l. ing.
[9]) De twee, het laatst genoemde, tijden (nalika) luiden in den tekst: rahasja en pangrasja. Men zou geneigd zijn te denken, dat hier geen tijden mee bedoeld zijn, maar het innerlijk. Pangrasja zou dan het allerinnerlijkste beteekenen en wat zijn vorming aangaat een Soendaïsme zijn n.l. het voorvoegsel pang- met superlatieve beteekenis.
[10]) l. mangkono.

fol. 57*b*. waken [1]). Allah, de Allerhoogste, heeft gezegd: Wie de *basmala* (in twaalf letters) [2]) reciteert, van hem zal Allah die ééne letter eischen om te verhinderen, dat hij een Djabariet zou worden [3]).

Eens zeide de Gezant Gods tot Heere ʿALĪ [4]) (Allah hebbe welgevallen aan hem): „Het uitspreken der *basmala* verbreekt [5]) alle sterke banden. De *basmala* lost alle moeilijkheden [6]), die in het binnenste zijn, snel op. Het reciteeren van de *basmala* bedekt alle kwaad. De *basmala* dient als middel om alle ziekten gezond te maken. Het reciteeren [7]) van de *basmala* verlost [8]) van alle groote zonden [9]) op den dag der opstanding. Weet, dat de beteekenis van *bismillāh* is: in den naam van Allah.

fol. 58*a*. De beteekenis van *raḥmat Allāh* is, dat Hij zorgt [10]) voor al het geschapene, de ongeloovigen, polytheïsten, onwetenden, voor al wat leeft [11]) en groeit en voor alles wat tot de wereld behoort. Allah zorgt ook voor alles wat tot den Islam [12]) behoort, geloovigen en Moslims.

De beteekenis van *raḥīm* is, dat Allah vol erbarmen de Moslims op den dag der opstanding ter hulpe komt. De beteekenis van Moslim is alleen: hij, die tot den Islam behoort. Deze woorden zijn ontleend aan den Koran.

Als volgt zijn de beteekenissen van *raḥmān*, één voor één opgesomd [13]): Allah, de Allerhoogste [14]), bedekt het kwaad van zeer slechte menschen, de zonden en verkeerdheden en het kwaad van hen, die ..... [15]).

De beteekenissen van *raḥīm*, één voor één opgesomd, zijn:

---

1) sedahan = djoeroe. Cf. K. B. W. III, p. 144. Het doelt wellicht op de zoogenaamde Zabanijja, de 19 hoofdengelen, die de hel dragen. Cf. Sariboe Masa'il, p. 12 (Cod. Mal. 1960).

2) Door mij ingevoegd: ana rowelas aksara, omdat in het voorafgaande geval over 11 en in het volgende over 13 letters gesproken wordt.

3) Er staat: enggéning anoelak djabarijah ikoe.

4) l. ana matoer rasoel etc. ing baginda Ali.

5) Er staat: amboeka. 6) l. soekar, e. Malayisme.

7) l. sing wong amatjaha. 8) linoepoetaken.

9) Achter „kang agoeng" staat nog „makabara". Dat zou kunnen beteekenen: die als last dienen. Cf. over deze geheele passage de Aant..

10) l. ameliharaken, e. Malayisme.

11) l. koemelip. 12) segala islam, e. Malayisme.

13) Gelijk eenige regels verder blijkt, moet hier ook staan: patoetoenggalané. Cf. Aant..

14) l. *Allāhu taʿālā*. 15) l. binoekaken ing doenja (Prof. JONKER).

Allah, de Allerhoogste [1]), vergeeft [2]) de zonden der geloovigen op den dag der opstanding.

fol. 58*b*. Een geleerde, 'ABDALLAH IBN MĀLIK, heeft gezegd: Wat is de beteekenis van *raḥmān*? Ze komt uit in de gesteldheid van hen, die uit begeerte naar Allah spreken [3]). Voorwaar, wanneer dezulken aan Allah iets vragen, worden al hun beden [4]) verhoord [5]).

De beteekenis van *raḥīm* is: Op hen, die niet vragen uit begeerte naar Allah toornt [6]) Allah.

Eén der *ṣaḥābat*, ABŪ HURAJRA, heeft gezegd: „Ik heb van den Gezant Gods gehoord: Alwie niet bidt tot Allah uit het gevoel [7]) van begeerte naar Hem, op denzulke is Allah vertoornd.

Een geleerde, de beteekenissen van *raḥmān* en *raḥīm* verbindende, heeft gezegd, dat Allah toornt op dengeen, die niet fol. 59*a*. tot Hem bidt. Wanneer hij aan zijn medemenschen iets vraagt [8]), toornt Allah ook op hem.

[De regels, die nu volgen, luiden: ija ta karané dadi wong, kang dèn-djadjaloeki ikoe apoera, kang omèh-omèh kasrengen. Lamon wong ikoe norana paneḍané ing Allah ija ta lamon wong andjadjaloek déné lingsèn andjadjaloek ing Allah nora wong ikoe olih. De juiste vertaling vermag ik niet te geven.]

Sommigen zeggen: De beteekenis van *raḥmān* is: een mensch uit het helsche vuur redden [9]).

Een beteekenis van *raḥīm* is nog, dat de Heer het paradijs als een gunst [10]) aan Zijn dienaren schenkt.

Een andere beteekenis van *raḥmān* is, dat de Heer alle lage streken te niet doet.

Een beteekenis van *raḥīm* is: den geest van den Moslim en den geloovige verlichten, zoodat zijn geheimste innerlijk verlicht wordt.

Een geleerde, PANILIKANI, heeft over de beteekenis van

---

1) Voeg in: *Allāhu ta'ālā*. 2) angampoeni, e. Malayisme.
3) l. angoetjap saking kaharepé. 4) l. sapanedané.
5) l. tinoeroenaken? Cf. Aant.. 6) l. moerka, e. Malayisme.
7) l. saking rasa kaharepé. Cf. Aant..
8) l. met GUNNING: pada manoesja en andjadjaloek.
9) angloepoetaken, gevormd naar het Maleische meloepoetkan, hetwelk b.v. in den Tabjān p. 74 de vertaling is van den IVen vorm van het Arab.: *nadjā*.
10) anoegerahaken, gevormd naar het Maleische menganoegerahakan.

fol. 59*b*. *raḥmān* gezegd: De Heer bewerkt zoowel als verijdelt alle boosheid in de wereld.

Een andere beteekenis van *raḥīm* is: De Heer vergeeft [1]) de verkeerdheden en zonden der Moslims in de andere wereld.

Men wete de uitspraak van den Gezant Gods: Breng over en verkondig den wil des Heeren om voor alles, wat God geschapen heeft, liefde te koesteren. Wie al [2]) het door God geschapene, dat in de wereld is, liefheeft, hem heeft, naar 's Heeren woord, de Heer ook lief. Wie al het door God geschapene niet liefheeft, hem heeft, naar luid van 's Heeren woord, de Heer ook niet lief.

De Gezant Gods heeft gezegd: Wie jegens al het geschapene barmhartigheid koestert, hem valt de barmhartigheid ten deel door den Heer bemind te worden.

fol. 60*a*. Heere MUHAMMAD heeft gezegd: Weet, dat men al het geschapene in de wereld moet liefhebben. Alle menschen behooren het lief te hebben.

Het volgende is ontleend aan den uitleg van de *fātiḥa*:

Weet, dat Allah de *basmala* en de *fātiḥa*, die uit 7 verzen bestaat, heeft laten opschrijven. Met de *basmala* erbij wordt ze 10 verzen om daarmee de tien voornaamste [3]) kwade dingen af te wenden. De uiteenzetting vangt aldus aan:

De *basmala* bestaat uit drie namen, die grooter en verhevener zijn dan de 99 [4]) namen van Allah.

1°. de naam Allah. 2°. de naam *Raḥmān* 3°. de naam *Raḥīm*.

Wanneer iemand weet, dat er geen Heer is dan Allah, de
fol. 60*b*. ware Heer, die heerscht over alle werelden, die boven op [5]) den troon zit en wanneer hij weet, dat Allah de Allerhoogste alles [6]) geschapen heeft en alles onderhoudt tot de zevende aarde toe, voedsel, vreugde en droefheid schenkt, het verachtelijke uitverkiest, goed en kwaad geeft, levend maakt en doodt en al [7]) het geschapene beschikt .... [8]). Weet, dat wie de *ḥamdala* kent, zich meer over alle [9]) gunstbewijzen verblijdt dan die-

---

1) angampoeni, e. Malayisme. Cf. fol. 58*a*. Ook „dosa-papa" is een echt Maleische dwandwa. Cf. eveneens fol. 58*a*.

2) l. sakalwir. 3) l. wiwitan.

4) l. kang sangang poeloeh sanga. Dezelfde fout in BONANG's geschrift. Cf. SCHRIEKE o. c. p. 147 en ook nog fol. 63*b* van onzen tekst.

5) l. ing loehoer ing. 6) l. sakalwir ing. 7) Idem.

8) Een anakolouth. 9) l. sakalwiring.

genen verheugd zijn, wien gunstbewijzen ten deel gevallen zijn [1]). Hij is vrij van alle dierlijke [2]) handelingen. Hij kan tegen zijn slechte begeerten op.

Wie de beteekenis van: *rabbi 'l'ālamīna* verstaat, is in staat de begeerlijkheid tekeer te gaan.

Wie de beteekenis van: *arraḥmān arraḥīm* verstaat, kan de verleidingen der gierigheid weerstaan.

fol. 61*a*. Wie de beteekenis van: *māliki jawmi 'ddīn* begrijpt, kan zijn toorn [3]) en boosheid weerstaan.

Wie de beteekenis van *ijjāka na'budu* verstaat, kan de verleiding tot zelfverheffing weerstaan.

Wie de beteekenis van *ijjāka nasta'īnu* verstaat, kan de verleiding tot het prijzen van zichzelf weerstaan.

Wie de beteekenis van *ihdinā ṣirāṭa 'lmustaḳīma* verstaat kan zijn kwade lusten weerstaan.

Wie de beteekenis van: *ṣirāṭa 'lladhīna an'amta 'alajhim* verstaat, kan minachting [4]) en pijn weerstaan.

Wie de beteekenis van *ghajri 'lmaghḍūbi 'alajhim walā 'ḍḍāllīna* verstaat, vermag de 72 groote wegen der ketterij te vermijden.

fol. 61*b*. Een geleerde, ABDULLAH, heeft gezegd: Wie het *amīn* [5]) uitspreekt met lichaam en ziel en met zuivere bedoeling, wordt door Allah met vier [6]) weldaden [7]) op den dag der opstanding beloond [8]). De eerste is, dat hij begiftigd wordt met het vermogen om zoo snel als de bliksem over den *ṣirāṭ al-mustaḳīm* te gaan. De tweede is, dat hij gered wordt uit het helsche vuur. De derde is, dat hij in het paradijs gevoerd wordt zonder dat hem rekenschap wordt afgevraagd. De vierde is, dat hij Allah onder de hoogste vreugde [9]) mag schouwen.

Weet, dat een geleerde, WAHHĀB [10]) genaamd, gezegd heeft: Wie het *amīn* uitspreekt, diens geluk is buitengewoon

fol. 62*a*. groot. Het woord *amīn* telt 4 letters [11]). Wanneer men het woord *amīn* uitspreekt, komen daaruit vier door den Heer

---

1) l. katiban ing noegraha.

2) l. sato (Prof. JONKER). 3) l. krodané.

4) langgana. Cf. K. B. W. III, p. 839, waar het met Skr. *avamāna* gelijkgesteld wordt.

5) l. sing sapa, en kalawan. 6) l. papat. 7) kabetjikan = *ni'ma*.

8) l. anggandjar. 9) l. soekatjiptané = Maleisch soekatjita.

10) Zie Aant.. 11) l. aksara (Prof. JONKER).

geschapen engelen voort. Deze vier engelen bevinden zich onder den troon, vragende om gunsten voor hen, die *amīn* zeggen [1].

Aldus luidt het gebed dier vier engelen:

Allāhumma ighfir liman ḳāla amīn, d. w. z.: O onze Heer, wij smeeken u, vergeef allen, die het woord *amīn* uitspreken. Voorts worden alle gebeden, alle vrome en goede werken tot oorzaak van belooning voor hen, die het *amīn* uitspreken [2].

Het volgende is uit [3] een boek, waardoor men den Heer leert kennen en dat alle duisterheid [4] opklaart.

Aldus is het met de *fātiḥa* gesteld:

Er zijn twaalf middelen en wegen om de voortreffelijk-
fol. 62*b*. heid [5] van de *fātiḥa* te demonstreeren. De verhevenheid ervan in al haar onderdeelen, worde door alle Moslims gekend [6].

De kracht der *ḥamdala* steunt op haar beteekenis in den Koran, die uit 30 *djuz'* bestaat. De volledige inhoud van de 30 *djuz'* is geconcentreerd in de *fātiḥa*. Het eenmaal reciteeren der *ḥamdala* staat gelijk met dat van den heelen Koran.

Aldus [7] luidt een uiteenzetting van de verhevenheid der *ḥamdala*, over de vroomheid [8] van dengene, die haar reciteert en over de exegese ervan.

Het volgende verklaart het geheim, dat gelegen is in het reciteeren van de *ḥamdala* in de *ṣalāt's* tot in de *rak'a's* in de *ṣalāt* toe, zoowel de verplichte, de *sunnat's* als [9] de supererogatoire.

Het volgende handelt over de acht [10] hemelpoorten, die in de *ḥamdala* verborgen zijn.

fol. 63*a*. Ik smeek [11] U mij te helpen, verre te blijven [12] van lage begeerten.

Heer, geef, dat ik geen wereldsche beslommeringen hebbe.

Voorwaar, Allah treft met Zijn vloek hem, die één letter aan den Koran toevoegt [13]. Wie één letter toedoet aan of

---

1) Zie Aant.. 2) l. oega. 3) Voeg in: saking.

4) kelem = Maleisch kelam. 5) l. kalewihan.

6) l. arep kinawroehana.

7) Dit volgende gedeelte, tot aan fol. 63*a*, is slechts een reeks titels voor uiteenzettingen, terwijl de uiteenzettingen zelve achterwege blijven.

8) l. salihé? 9) dan = Maleisch. 10) l. kang wowoloe.

11) amba minta, e. Malayisme. 12) l. dohkena. 13) l. alewihi.

afdoet van den Koran, wordt door Allah's vloek getroffen. Hij staat gelijk met den Satan en zijn *ṣalāt* is nietig en ijdel.

Weet, dat Allah, de Allerhoogste, de menschen bevolen [1]) heeft de *fātiḥa* met de oorspronkelijke klanken te reciteeren. Op grond van deze goede daad heeft Hij voor hen, die zoo reciteeren, in deze en de andere wereld goede gaven beschikt. Zij, die de *fātiḥa* reciteeren, zullen vrij zijn van alle [2]) leed en pijn in deze en de andere wereld. Daarom [3]) laat Allah niet
fol. 63*b*. toe, dat één verkeerde letter [4]) uit een verkeerd woord indringt in de *fātiḥa*. De reden ervan is, dat er eenige menschen zijn, die negen woorden, satanskinderen genaamd [5]), maken en ze uitspreken in de *fātiḥa*. Als volgt luiden de woorden van de menschen, die woorden gemaakt hebben, welke het ongepast is uit te spreken [6]). De namen dier duivelskinderen zijn: 1°. *dulil*; 2°. *irab*; 3°. *mima*; 4°. *kijawm* [7]); 5°. *kanaʿ*; 6°. *kanas*; 7°. *nasira* [8]); 8°. *ta'al*; 9°. *biʿal*. Zij die deze woorden maken, zijn ketters en vallen (buiten den godsdienst) [9]). Deze menschen zijn vijanden der Moslims. Ze zijn zeer leugenachtig, een eigen leer makende naar de begeerte van hun hart. Ze volgen het
fol. 64*a*. woord van Allah en den Gezant niet.

Deze ketters [10]) zeggen ook: Reciteer de *fātiḥa* niet [11]). De *ṣalāt* der zoodanigen is ongeldig. Verzet u tegen hun woorden. Volg de *sūra* zooals ze bij de gemeente geldig is. Schenk geen gehoor aan het woord dier ketters. Verzet er u veeleer tegen, want ze zijn nietig [12]).

Degenen, die het bij het rechte eind hebben, zeggen: Moslims mogen niet luisteren naar wat de vijanden van den Islam beweren om de Moslims tot dwaling te brengen, en dat dan opvolgen.

Aangaande de *fātiḥa* daalde op den Gezant Gods de open-
fol. 64*b*. baring neer: Het reciteeren van de *fātiḥa* staat gelijk met dat van de *Tawrāt*, den *Indjīl*, den *Zabūr* en den Koran. Het is

---

1) anitahaken is het Maleische menitahkan.
2) l. saking sakalwir ing. 3) l. karana. 4) l. aksara.
5) l. apan sangkané wonten wong awanèh kang agawé oedjar etc.
6) Schrap: ngarani. 7) Er staat: kijom.
8) Er staat: masira. Zie Aant. op fol. 64*b*.
9) l. *malāḥida* en *chāridj* (Hoesein o. c. p. 370).
10) seset = Maleisch sesat. 11) l. na: *fātiḥa* de woorden: wong ikoe.
12) l. mapan vóór batal.

gelijk aan het geven van een aalmoes [1]) aan iemand. Het gereciteerde is gelijk te schatten met een wereld vol goud, dat geschonken [2]) is om Allah's wil. Zoo iemand kan onmogelijk in het helsche vuur komen. En niemand staat in hoogere achting [3]) dan wie de *fātiḥa* reciteert [4]).

Bismillāhi arraḥmāni arraḥīmi. Amantu billāhi wamalā'ikatihi wakutubihi warusulihi waljawmi 'l'āchiri walḳadarihi chajrihi washarrihi min Allāhi taʿālā.

Amantu billāhi wil zeggen: ik bevestig [5]), dat Allah, de Allerhoogste, van eeuwigheid af [6]) geweest is en niemand vóór Hem geweest is [7]). Hij is levend, wetend, kunnend, hoorend, ziend, willend, sprekend, eeuwig [8]) d. w. z. oneindig. Dit zijn Zijn *ṣifāt thubūtijja*, Zijn eeuwige eigenschappen, die onveranderlijk
fol. 65*a*. in het wezen van Allah bestaan.

Wat Zijn *ṣifāt afʿāl* betreft [9]), zooals die van het scheppen, leven schenken, dooden, onderhouden, beloonen [10]), straffen, men houde ze niet voor onderscheiden van de acht genoemde, want deze handelingen liggen opgesloten [11]) in deze eigenschappen . . . . [12]).

Wat de *ṣifāt thubūtijja* betreft [13]), daarin moet men onderricht nemen [14]), terwijl men ze gelooft. Men weet zoo [15]) hoe [16]) Allah's zijn op de juiste wijze [17]) als uitgangspunt te beschouwen is [18]), daar het onbeschrijfelijk [19]) is. Het is daarom verboden het onderricht erin onder woorden te brengen, als men door onderzoek in dwaling zou geraken [20]).

Wat de *ṣifāt salbijja* betreft [21]) d. w. z. de eigenschappen,

---

1) darma, e. Malayisme in deze beteekenis.
2) l. dinarmaken (Prof. Jonker). 3) l. moelénè. 4) Zie Aant..
5) anegoehaken is de IVe vorm van het Arabisch *thabata.*
6) sadja (Maleisch) roemoehoen = *ḳadīm.*
7) l. angroemoeni. 8) kekel = Maleisch kekal.
9) anapon, e. Malayisme. 10) l. anggandjar. 11) l. saking wirasaning.
12) Het H.S. heeft: déni(ng) kawikanasani. 13) l. anapon.
14) l. pagoerokena oepadésa anggoegoni (Prof. Jonker). Zie eenige regels lager.
15) l. mangka ngoeningani (Prof. Jonker).
16) tingkah is hier de vertaling van *ḥāl.*
17) kalawan kang betjik is Maleisch: dengan sebaiknja.
18) merdanaken leid ik af van: *pradhāna.* 19) l. tan sinoerat.
20) l. sinoerataken. De vertaling dezer passage is een gissing.
21) l. anapon en sifat.

die Allah niet heeft, zooals b. v. de eigenschappen van het ge-
schapene: kleur, gedaante, richting [1], beweging, rust, eindig-
fol. 65*b*. heid, geslachtelijkheid, gehuwd-zijn, genereeren en gegenereerd
worden, gewordenheid en vergankelijkheid; deze eigenschappen
mogen aan Allah niet toegekend worden. Onthield [2] men zich
niet van ze Hem toe te kennen en kwam aan het licht [3], dat
men beleed, dat elke eigenschap van het geschapene in Allah's
wezen is, dan zou men een ongeloovige worden, eeuwig [4] in
de hel blijvende.

De beteekenis van *wamalā'ikatihi* is: ik bevestig, dat alle
engelen dienaren van Allah zijn en Hem hulde bewijzen. Hun
hulde is ongedeeld, zonder een oogenblik oneerbiedigheid.
Tijdens hun huldebetoon [5] gevoelen ze geen verveling, be-
zwaardheid of vermoeienis. Met betrekking tot de engelen
mag men niet beweren, dat [6] ze van 't vrouwelijk geslacht
zijn. Alleen wat Allah behaagt, voeren zij uit. Want ze zijn
fol. 66*a*. geest en zijn geschapen. Ze eten niet en drinken niet. Zij val-
len ook onder het woord van Allah, den Allerhoogste [7], het-
geen als een „locus probans" beschouwd wordt [8]: *Kullu shaj'in
hālikun illā wadjhahu* [9], d. i. alles [10] gaat te niet, uitgezonderd
Allah's wezen. Tot zoover [11] Allah's woord. Maar het te niet
gaan [12] der engelen volgt uit Zijn eeuwigheid [13].

De beteekenis van *wakutubihi* is: ik bevestig, dat alle boeken,
fol. 66*b*. die door Allah zijn neergezonden op Zijn gezanten, te be-
schouwen zijn als Gods woord, van eeuwigheid af bestaande [14],
ongeschapen, want het is een eigenschap van Allah. Wie zegt,
fol. 67*a*. dat de boeken van Allah (geschapen zijn) [15], is een ongeloovige.
De namen van de boeken Gods, die iedereen behoort te ken-
nen, zijn: 1°. de *Tawrāt*, neergezonden op Mūsā, de *Indjīl*,
neergezonden op Heere ʿIsā, de *Zabūr*, neergezonden op Heere
Dawūd, de Koran, neergezonden op den Heere Gezant Gods.
Zij die buiten deze vier vallen, heeten slechts *suḥuf* [16], neerge-

---

1) arah (Maleisch). 2) l. tan aninggala.
3) l. mangka kaoeningana anegoehakena (Prof. Jonker).
4) kekel = Maleisch kekal. 5) l. pangabaktiné. 6) l. jèn. 7) l. tahala kang.
8) kang pinangoetjapaken vat ik op als vertaling van *naṣṣ*. 9) S. 28:88.
10) l. saniskara. 11) l. wangen. 12) l. ạnging kang roesak. 13) Zie Aant..
14) sadja (Maleisch) doemoehoen = *ḳadīm*. 15) Voeg in: jèn dinadéken.
16) l. ingaranan (gelijk het H.S. heeft). Cf. over *suḥuf* Hoesein o. c. p. 370;
balaka is Maleisch.

zonden op de overige gezanten, sommige op ADAM, sommige op IBRĀHĪM.

fol. 66*a*. De beteekenis van *warusulihi* is: ik bevestig, dat het beslist verplicht is [1]) al degenen, die door Allah tot gezanten zijn gemaakt, te kennen. Het aantal [2]) gezanten van Allah is 313. Het is geen verplichting al hun namen te kennen. Het aantal van hen, die profeet geworden zijn, is 120.000. Gehoorzaamt de geschriften der gezanten, wien bij hun leven daartoe de bevoegdheid is verleend [3]). Geen enkele profeet is een ongeloovige. Voorts kenne [4]) men de gezanten Gods, want alle [5])
fol. 66*b*. profeten en Godsgezanten zijn uitverkoren [6]) uit alle menschen. De allerlaagste der profeten staat boven den volmaakste der heiligen Gods.

De beteekenis van *waljawmi 'l-'āchiri* is:

Ik bevestig te gelooven in den dag der opstanding en dat Allah alle [7]) schepselen, die reeds gestorven zijn, weer levend zal maken. Dat ze op den dag der opstanding weer opgewekt zullen worden [8]) en dat alle daden der menschen, kwade en goede, geoordeeld zullen worden. Alles [9]) wat te niet gegaan is, wordt weer teruggebracht in den toestand, waarin het verkeerde, toen [10]) het nog niet te niet [11]) gegaan was, zooals b.v. djinn's, menschen enz. die weer in 't leven geroepen worden in den staat, zooals ze waren, toen [12]) ze nog niet dood waren
fol. 67*a*. en ten slotte [13]) weer verzameld worden [14]). Er is geen korreltje onrecht of (het zal aan het licht komen) door middel van de zuivere Weegschaal [15]). De grootte van het huis [16]) van de Weegschaal is als die van hemel en aarde. De weegsteen [17])

---

1) l. parloe tan kawasa nora angawroehana (Prof. JONKER). tan kawasa nora = ta' dapat tiada.
2) l. kèh.
3) dèn-kawenangi ing oeripé. De vertaling van dezen zin en de twee volgende is een gissing.
4) l. ngoeningaha.
5) l. kang sakèh.
6) l. sinelir.
7) l. sakèh.
8) l. sami kadegaken.
9) Zie Aant..
10) l. doek.
11) l. roesak.
12) l. doek.
13) l. wekasané (Prof. JONKER). Cf. JUYNBOLL: Kawi-Balin. Gloss. p. 496.
14) kinoempoelaken, vertaling van *ḥashara*.
15) Deze zin staat nog op fol. 66*b*, maar behoort bij het verdwaalde stukje van 67*a*. Cf. hierover de Aant.. Het tusschen haakjes geplaatste is door mij ingevoegd, omdat het verband dit eischt.
16) l. tjatjangkok = huisje, dop. Cf. K. B. W. I, p. 679.
17) l. woengkalé = rots, steen, weegsteen. Cf. Maleisch boengkal en K. B. W. III, p. 631.

is een mostaardzaad om [1]............ Aldus komt men het paradijs [2]) of de hel binnen krachtens Gods gerechtigheid [3]).

De beteekenis van *wal-ḳadarihi chajrihi washarrihi* is:

Ik bevestig te gelooven dat alles, dat in de wereld is, leven
fol. 67*b*. en dood, goed en kwaad, vroomheid en goddeloosheid [4]), hun weten en niet-weten [5]), geloof, verlies, winst, beweging, rust, grootheid en kleinheid, veelheid en geringheid, al hun gedragingen en uitingen, te veel om op te noemen [6]), voortkomen uit Allah's bevel, uit zijn Tafel [7]) en Zijn wil.

Hoe weinig [8]) men in zijn binnenste ook moge twijfelen aan deze woorden [9]), men is daardoor een ongeloovige en staat dan buiten den Islam.

Dit zijn de eigenschappen van Allah, acht in getal [10]). Zij heeten: 1°. *ḥajjun* d. w. z. levend; 2°. *ʿalīmun* d. w. z. wetend; 3°. *ḳadīrun* d. w. z. kunnend; 4°. *samīʿun* d. w. z. hoorend;
fol. 68*a*. 5°. *baṣīrun* d. w. z. ziend; 6°. *murīdun* d. w. z. willend; 7°. *mutakallimun* d. w. z. sprekend; 8°. *bāḳin* d.w.z. alleen overblijvend [11]), oneindig, niet als de wereld.

Aldus luiden de bewijzen [12]) daarvoor, één voor één, die degenen die in deze wereld zijn [13]), behooren te weten.

Immers het is onmogelijk, dat deze wereld gemaakt zou zijn door iemand, die dood is en die geen kennis en geen macht heeft. Het bewijs van het hooren en zien berust op alle [14]) gedaante en vorm en op alle geluid. Want indien alle vorm gemaakt ware door iemand zonder gezichtsvermogen, hoe [15]) zou hij kunnen weten dat het af was, tenzij [16]) door het gezicht? Evenzoo alle geluid. Indien het gemaakt ware [17]) door iemand

---

1) Er staat: enggéning anoeloek-ber ing taradjoe. Men kan denken aan toelak-bara = last (Prof. JONKER).

2) l. pinandjangaken ing.

3) saking bebeneraning Allah, waarmee het stukje op fol. 67*a* begint, is overtollig.

4) pangabakti en doraka zijn weer vertalingen van *ṭāʿa* en *maʿṣijja*.

5) l. pangawroehé. Ook: tan wroehé (met het H.S.).

6) jèn parintjinen, en O. Jav. passief. 7) papan = *lawḥ maḥfūẓ*.

8) l. saṭiṭika (Prof. JONKER). 9) l. ikoe. 10) l. kèhé.

11) l. kantoen. 12) l. tjihnanira.

13) l. kang moenggwing en iki (met het H.S.).

14) l. kang sarwaning roepa. 15) l. dadalan.

16) l. jan tan (kalawan) vertaling van: *illā*. 17) Schrap: tan.

zonder gehoor, hoe zou hij het hebben kunnen weten, tenzij door het gehoor? Het bewijs [1]) van het alleen overblijven en het oneindig-zijn berust op het feit, dat Hij niet geschapen is zooals b.v. iemand, wiens strijdkrachten alle te gronde gegaan
fol. 68*b*. zijn [2]), ten slotte alleen [3]) overblijft. Het bewijs, dat volgt uit het wezen zelf van den Schepper der wereld, luidt: *kullu shaj'in hālikun illa wadjhahu* [4]) d. i.: alles gaat teniet, alleen Allah's Zijn niet. Daarom, wie weet en belijdt het hierboven onderwezene [5]), diens woorden zijn in eere [6]).

Het volgende is een verhaal ontleend [7]) aan de *Sri Kanz al-laṭā'if* [8]):

Iemand vroeg aan één der *ṣaḥābat* [9]) van den profeet Gods, Anṭākī genaamd, naar de kenteekenen van de liefde tot Allah. Anṭākī antwoordde: De kenteekenen, dat iemand Allah liefheeft zijn, dat zijn uitwendige godsdienstigheid gering is, dat hij voortdurend in meditatie verkeert, zelden [10]) spreekt, niet ziet naar wie hem aanzien, niet hoort naar degenen, die vloeken, niet bekommerd is, wanneer hij getroffen wordt door ziekte, zich niet verblijdt, wanneer hij iets aangenaams [11]) verkrijgt,
fol. 69*a*. op niemand jaloersch [12]) is en van niemand begeert, dat hij hem iets aangenaams aandoet, geen moeite doet [13]) om in eer en aanzien te staan bij de grooten [14]), en wanneer hij eenzaam is niet naar verkeer met de menschen verlangt [15]).

Het voor den menschelijken geest onbegrijpelijke in verband met Allah den Allerhoogste is:

1°. het onophoudelijk in actie-zijn zonder te rusten [16]); 2°. Allah te zien zonder richting [17]); 3°. de engel des doods en zijn meenemen van de menschelijke zielen; 4°. Munkar en Nakīr en hun vragen in het graf; 5°. het tijdstip, waarop de booze en goede daden der menschen gewogen worden. De wijze,

---

1) l. tjihnaning.
2) l. met het H.S.: amoenah van: poenah. Cf. K. B. W. IV, p. 16.
3) sa-awak, vertaling van sendiri of seorang. 4) S. 28:88.
5) l. winedjangaken. 6) Zie Aant.. 7) l. antoek.
8) Zie Aant.. 9) Er staat: sahat. 10) l. met het H.S.: tan asring.
11) l. pakénak. 12) l. dèn-kéringi (Prof. Jonker).
13) l. tanpa kangél (Prof. Jonker). 14) l. ageng. 15) Zie Aant..
16) l. kenèng. 17) arah (Maleisch).

waarop de daden der menschen bijeengebracht worden, is de goede bij de goede, de slechte bij de slechte [1]).

fol. 69*b*. Ik heb opgemerkt [2]), dat er drie stadia zijn in het dienen van Allah. MUHAMMAD heeft gezegd:

[Het nu volgende stukje is zeer corrupt en gedeeltelijk onleesbaar. Eenige regels van fol. 70*a* hooren hier bij, daar ze ook spreken van *ṣidḳ*. Ze luiden: tohid, siddik ing tohid, siddik ing wong akèh. Siddik ing pandita mari(ng) tahat. Siddik ing wali mangaripat. Misschien moeten ze zoo gelezen worden: *ṣidḳ* ing wong akèh *ṭāʿa*. *Ṣidḳ* ing pandita *tawḥīd*. *Ṣidḳ* ing wali *maʿrifat* d. w. z. het hoogste voor de gewone menschen is: godvruchtige wandel. Het hoogste voor geleerden is: het doorgronden van Allah. Het hoogste voor heiligen is: gnosis.

De regels van fol. 69*b* zijn onverstaanbaar. Zij luiden...... ak sawidji siddik sawidji. Kahak ing anggahota siddiking aboedi kang adil ing ati siddik tohid siddik].

Een overlevering [3]) op gezag van Heere ʿUMAR: „Wie spreken ṇalaat, wordt begiftigd met kunde. Wie zien nalaat, wordt begiftigd [4]) met overpeinzing. Wie bemoeizucht nalaat, wordt begiftigd met het genot van een vroom leven. Wie lachen nalaat, wordt begiftigd met gedenken [5]). Wie zich bij zijn omgang niet wil mengen onder de schare [6]), wordt begiftigd met lofverheffing. Wie de wereld niet liefheeft, wordt begiftigd met het paradijs. Wie de geheimen van anderen niet openbaart, wordt begiftigd met de deugd.... [7]). Wie bekommerdheid nalaat, wordt begiftigd daarmee, dat hij vrij is van schijnheiligheid (*munāfiḳ*).

Na [8]) de bekeering zegt hij overluid: *astaghfiru Allāh* met berouw in zijn binnenste. Hij laat na datgene, waarvan hij zich bekeerd heeft en mag er niet meer in vervallen. Hij heeft
fol. 70*a*. het paradijs lief [9]) en haat de wereld. Hij is karig in 't spreken.

De beteekenis van: zichzelf priveeren [10]) is zich verlustigen in het dienen van God. De belooning ervan is:..... [11]).

---

1) l. kang abetjik pada abetjik. 2) Er staat: agama ning Allah.
3) l. warta. 4) l. winéhan. 5) énget, vertaling van *dhikr*.
6) l. aloenggoeh tan arep awora lan. 7) Er staat: abiman.
8) Zie Aant.. 9) l. asih ing. 10) Zie Aant. op fol. 69*b*.
11) Hier is iets uitgevallen. Zie Aant. op fol. 69*b*.

Wie zich in den Heer verlustigt, wordt begiftigd met vier dingen: wetenschap, die voortkomt uit onderzoek, een godvruchtig leven op grond van gnosis, heiligheid, die met gnosis samenvalt, geleerdheid, die zich in een godvruchtig leven uit [1]).

Het is noodig, dat den geloovigen, wanneer zij het tijdelijke met het eeuwige verwisselen, bekend zij, dat zij voor tien doeleinden geschenken moeten meenemen [2]). In de eerste plaats voor Djibrā'īl vier: 1°. zich bekeeren van alle zonden; 2°. zich
fol. 70*b*. verblijden, wanneer men door lijden bezocht wordt [3]); 3°. de inhalings [4])-*ṣalāt* verrichten; 4°. den Heer liefhebben.

De geschenken voor het graf zijn er ook vier: 1°. onder geen beding willen lasteren en 2°. geen oneenigheid willen aanstichten; 3°. het hart voor zonde bewaren [5]); 4°. den ganschen nacht *ṣalāt* verrichten [6]).

De geschenken, bestemd voor de plaats des gerichts, tellen ook vier stuks: 1°. geneigdheid om wetenschap te leeren; 2°. om goed te doen; 3°. om Gods schepselen iets aangenaams aan te doen; 4°. om den Heer te danken.

De geschenken voor Munkar en Nakīr zijn er ook vier: 1°. het uitspreken van de geloofsbelijdenis; 2°. het volgen van den Gezant; 3°. waarheid spreken; 4°. de mede-Moslims lief-
fol. 71*a*. hebben.

De geschenken [7]) voor de...... [8]) bedragen er vier: 1°. bij het spreken oppassen voor slechte woorden; 2°. bij het zien oppassen voor [9]) het zien naar anderen; 3°. oppassen voor tevredenheid over eigen vromen wandel [10]); 4°. mildheid in liefdegaven.

De geschenken voor den *ṣirāṭ al-mustaḳīm* tellen ook vier stuks: 1°. den Heer liefhebben; 2°. zijn ouders eeren; 3°. het toebetrouwde [11]) pand bewaren; 4°. liefde voor kinderen en verwanten koesteren.

De vier geschenken voor de engelen, die de hoofdbewaking

---

1) Zie Aant. op fol. 69*b*. 2) Voeg in: oliha ing sa-.
3) Voeg in: arep soeka jan? 4) l. *ḳaḍā'* (Hoesein o. c. p. 370).
5) l. angraksa ati adja *dhunūb* (Hoesein l. c.).
6) sadakala. een Malayisme (Prof. Jonker).
7) l. olih-olih (met het H.S.). 8) onleesbaar. 9) l. saking.
10) Ik lees: arep angraksa kanāʿat sapangabaktine.
11) patoetoewan. Cf. K. B. W. II, p. 683.

van de hel vormen, zijn: 1°. den Koran reciteeren; 2°. weenen uit [1]) vreeze voor den Heer; 3°. goddeloosheid [2]) nalaten.
fol. 71*b*. 4°. zich verre houden van het verbodene.

De vier geschenken voor de engelen, die de hoofdbewaking van het paradijs vormen, zijn: 1°. vrome werken verrichten. 2°. de heiligen [3]) om Allah's wil liefhebben; 3°. de geboden Gods in acht nemen; 4°. den dienaren Gods een genoegen doen.

De geschenken voor den Gezant Gods zijn vijf in aantal: 1°. hem liefhebben; 2°. zijn *sunna* volgen; 3°. vele gebeden reciteeren [4]); 4°. slechte daden vermijden; 5°. zich verheugen in de vijandschap der menschen [5]).

Als volgt luiden de voorschriften over de wassching bij het rituëele gebed. Zes ervan zijn verplicht.

fol. 72*a*. De eerste is het uitspreken van de *nijja* en wel de *nijja* om den *ḥadath* weg te nemen [6]). *Ḥadath* wil zeggen: zonder *wuḍū'* zijn. De algemeen aangenomen meening is, dat men de *nijja* ook formuleeren moet om aan de één of andere handeling, waarvoor de wassching verplicht is, wettelijke geldigheid te verleenen zooals b.v. de *ṣalāt*, het aanraken van het Boek [7]). Daarvoor moet de *nijja* geformuleerd worden. Of ook wel, naar men zegt, moet de *nijja* uitgesproken worden tot het voldoen [8]) aan de verplichtingen voor den *wuḍū'*.

Wat nu de geldende meening betreft [9]), (die luidt aldus): zij, die nooit een *wuḍū'* verrichten, zijn als menschen, die aan „incontinentia urinae" lijden of die steeds . . . . [10]) of altijd [11]) verkouden [12]) zijn. Het zoodanige is ongeldig.

Wanneer men de *nijja* voor de opheffing van den *ḥadath* [13]) formuleert, luidt die aldus:

Men formuleere de *nijja* [14]) om alle [15]) handeling, waartoe de één of andere *wuḍū'* verplicht is, wettelijke geldigheid te ver-

---

1) l. saking. 2) l. *ma'ṣijja*. 3) l. wali.

4) l. akèh amamatja (met het H.S.).

5) Zooals men ziet, worden er in 't geheel dus slechts negen objecten voor de geschenken opgenoemd.

6) angalapi adan. Het moet de vertaling zijn van *raf' al-ḥadath*.

7) moesahap = *masḥaf*. 8) l. anahoer.

9) oetawi. Cf. Schrieke o. c. p. 144. Zie ook Aant. op fol. 73*a*.

10) Iets uitgevallen. 11) l. sadakala (Maleisch). 12) l. pileg.

13) l. *raf' al-ḥadath* (Prof. Snouck Hurgronje). 14) l. anijata.

15) l. sing barang (Prof. Jonker).

leenen zooals boven [1]) reeds is gezegd. Wat nu het nemen [2]) van het *wuḍū'*-water aangaat, indien men de *nijja* uitspreekt met het oog op koud water [3]) zonder dat daarbij [4]) de genoemde *nijja* uitgesproken wordt, ... [5]).

Werd het wel gedaan, dan zou de bedoeling [6]) zijn, dat zijn
fol. 72*b*. *wuḍū'* geldig [7]) was, omdat hij op koud doelde, want dan was het vergezeld van de verplichte *nijja*.

Wanneer [8]) de *nijja* uitgesproken wordt mét het oog op een *sunna*- [9]) handeling, b.v. om de wassching te volvoeren voor het Koran-reciet of het binnengaan in de moskee, dan is die *wuḍū'* niet geldig, wanneer ze (de *nijja*) tevens gebruikt wordt voor een verplichte handeling als b.v. de *ṣalāt*.

Men spreke de verplichte *nijja* uit mèt [10]) dat het water op het voorhoofd begint te vallen. Wanneer die *nijja* voorafgaat aan het begin van het vallen van het water op het voorhoofd, is de *wuḍū'* niet geldig.

Wijders nog, indien [11]) men de *nijja* vooraf doet gaan aan het begin van het laten vallen van het water op het voorhoofd en de *nijja* wordt dan niet voortgezet tijdens [12]) het vallen van het wasschingswater, is ze eveneens niet geldig.

Deze woorden zijn ontleend aan de juiste meening over de
fol. 73*a*. twee soorten *wuḍū'*. Wat verder de bewoordingen van de juiste meening betreft, ... [13]).

fol. 73*b*. Het volgende bevat de voorteekenen, die opgesloten liggen in de omineuze trillingen, ontleend aan . . . . . [14]).

Wanneer men over zijn geheele lichaam trilt, zal men wonderlijke dingen zien.

Trillen van het hoofd is een aanduiding dat men gemeenzaamheid [15]) met aanzienlijken en hun gunst zal verkrijgen.

---

[1]) l. wahoe. [2]) Schrap: ing en reké.

[3]) Voeg in: banjoe. [4]) l. tan dèn-sartaken nijat etc.

[5]) onleesbaar. [6]) l. kalinganė (Prof. Jonker). [7]) l. esah.

[8]) l. lamon si. [9]) l. maring kang soennat (Prof. Jonker).

[10]) l. pareng. [11]) l. jèn en schrap: toja.

[12]) l. ring kala tiba ning toja ning *wuḍū'*.

[13]) De rest is voor mij onverstaanbaar. Er staat: norana bajané jèn amedarakena nijat tipampoennjano anggahotané. Zie Aant..

[14]) Een boektitel in corrupten vorm: sihjakoel innadina, genoemd. Zie Aant..

[15]) l. *dalālat*. Er staat dolalat door contaminatie met: *dawlat*.

Trillen van de kruin is een voorteeken dat men ambtenaar (mantri) zal worden.

Trillen van den schedel is een voorteeken dat men geoorloofd bezit zal verkrijgen.

Trillen van het nekkuiltje is een voorteeken [1] dat men radeloos zal zijn (lett.: dat het duister in het binnenste zal zijn).

Trillen van de rechter-wenkbrauw is een voorteeken dat men vele goederen zal gewinnen.

Trillen van de linker-wenkbrauw is een voorteeken dat men zijn geliefde zal ontmoeten.

fol. 74*a*. Trillen [2] van de onderlip is een voorteeken dat men een bloedverwant zal hebben.

Trillen van de tong is een voorteeken van ziekte.

Trillen van de huig is een voorteeken van zorgen.

Trillen van [3] het rechter halsgedeelte is een voorteeken van verval van krachten.

Trillen van het linker halsgedeelte is een voorteeken van ziekte, maar eene die snel geneest.

Trillen van den rechter-arm is een voorteeken van twist [4].

Trillen van den linker-arm is een voorteeken van algemeene achting.

Trillen van de rechterhand is een voorteeken dat er iemand van [5] verre zal komen.

fol. 74*b*. Trillen van de linkerhand [6] is een voorteeken dat men goede begeerten zal hebben.

Trillen van den rechterarm is een voorteeken dat men slecht zal handelen.

Trillen van den linkerarm [7] is een voorteeken dat men bezit zal verkrijgen.

Trillen van de rechter-elleboog is een voorteeken van hartzeer.

Hier breekt het handschrift plotseling af.

---

[1] Voeg in: ngalamaté.
[2] Vul in: lawan kekedoeten.
[3] l. iring.
[4] l. atoekoe.
[5] l. saking.
[6] l. kiwa i. p. v. tengen.
[7] Voeg in: lengen.

AANTEEKENINGEN.

FOL. 15*a*.

In verband met de „ʿalamat ing Islam" is op te merken dat in de moderne primbons lijstjes van „tetenger ing wong Islam" voorkomen, die zeer sterk overeenstemmen met de hier genoemde en geheel denzelfden geest ademen. Dezelfde stof is dus blijkbaar telkens weer binnengestroomd, wat bij de catholiciteit van den Islam en de vaste middeleeuwsche vormen, waarin zich zijn litteratuur nu sinds eeuwen uit, zeer begrijpelijk is.

Pr. n⁰. 86. p. 1 en n⁰. 3. p. 63 noemen er 20: tetep atiné maring Allah; anggoengaken pakon ing Allah; wirangan antara Allah lan machloek; soekoer ing niʿmat ing Allah; arsa ing pangabakti; sabar ing tjobaning Allah; wilasan antara manoesa; asih ing kakasih Allah; ananggoeng moesakap; anoraken awaké; djatmika; betjik pekertiné; amatèni kaserengan; angampoera tjela ing manoesa; atinggal parapadoe-padoe; atinggal parebatan; abener wartané; awelasan antara manoesa lan anoehoe ing djangdji; angolihaken ing titipan lan wedi lan maksa; atinggal kang awarna pédahé ing awake. Zie aant. op fol. 16*a*.

FOL. 15*b*.

De hier genoemde verboden zijn overbekend uit de Moslimsche litteratuur.

„oebatan" is het Maleische „hoebatan" = tooverij cf. K. B. W. I. p. 454. Het is de vertaling van Ar. *siḥr*. Cod. Mal. 1700 fol. 97 geeft voor *siḥr* de vertaling „hoebatan". In het woord „oebatan" komt nog duidelijk de primitieve samenhang uit van toovenaar en geneesmeester (oebat en obat). Volgens den Tapel Adam (uitg. DE LANGE en Co.), p. 45 en 57 heeft NAMROED, de vorst van Babel, als raadgevers aan zijn hof behalve astrologen (panoedjoeman) enz., ook magiërs (para oebatan).

„kalantara" cf. K. B. W. II p. 236. Op fol. 39*b* staat: angambil kalawantara (= kalantara). Het is 't Skr.: *kalāntara*.

anita = spelen, is de verbaalvorm van „nita" = spel, van Skr.: *paṇita*. cf. K. B. W. I. p. 532. RANIRI gebruikt in zijn *Tabjān* p. 15 ook: „anita".

„Belasteren" is de vertaling van: „angoempet" d. i. het verjayaniseerde Mal. mangoepat. In Moslimsche zedekundige geschriften wordt hiertegen veel gewaarschuwd. *Tabjān* p. 133 noemt het één der vier uitingen van

de *nafs Shaiṭān*. Ḥamzah beveelt „tiada mengoepat orang" aan als een middel tot „memagar sjariat." (Cod. 2016 p. 15).

FOL. 16*a*.

Pr. n°. 3. p. 62 geeft dezelfde kenteekenen des geloofs maar in 't Soendaneesch en in een achttal, waaruit blijkt, dat in onzen tekst de twee laatste onder n°. 7 bijeengevoegd zijn. Het woord voor: kenteeken is ook hetzelfde: isarat. Omdat deze primbon opvallend veel onderwerpen, en in dezelfde bewoordingen, met onzen tekst gemeen heeft, deel ik ze even mede.

Oetawi sjaraté mandjing iman dalapan perkara. Sawidji: koedoe asih ka Allah; doea: koedoe asih kakabèh para nabi; tiloe: koedoe asih kakabèh para wali: opat: koedoe sengit kakabèh satroening Allah; lima: koedoe sieun kana sakabèh siksané Allah; genep: koedoe ngarep-arep kana rahmat ing Allah; toedjoeh: koedoe saregep ngalakonan sakabèh parèntah Allah; dalapan: koedoe saregep njinggahan tjegahing Allah.

FOL. 16*b*.

„Naraka djamanirah". Prof. de Goeje giste hiervoor zeer terecht: *zamharīran* uit S. 76 : 13, waar over de paradijsbewoners staat: *lā jarawna fīhā shamsan walā zamharīran*. Het beteekent doordringende koude. Baiḍāwī spreekt bij de behandeling van deze plaats niet van een hel, maar geeft slechts als beteekenissen: koude en maan. Ranīrī spreekt in zijn *Bustān al-Salaṭīna* p. 57 wel van een hel: *zamharīra*.

De beeldspraak van de koeta's, sterkten, voor den geloovige komt ook in cod. Mal. 1332 fol. 16*b* voor. Daar worden genoemd: (het is in een excerpt uit den *Mir'āt al-Ḳulūb* van Shams al-dīn) de koeta toeboeh, hati, njawa en rahasia. Zij slaan hier op den *dhikr*, want de koeta toeboeh is de formule: *lā ilāha*; de koeta njawa: *illā Allāh*; de koeta hati: *Allāh, Allāh* en de koeta rahasia: tiada woedjoedkoe ini, hanja woedjoed Allah.

FOL. 17*a*.

De aan den profeet in den mond gelegde traditie komt, naar de mij door Prof. Wensinck vriendelijk verschafte inlichtingen uitwijzen, niet in deze samenkoppeling in de Ar. *ḥadīth* voor. 1—3 is de bekende definitie van: *īmān* en 4 de bekende uitspraak over de *nijja: innamā al-a'māl bil-nijjāt*. Prof. Wensinck noemt mij als plaatsen ter vergelijking: Buchārī: *Bad' al-waḥj bāb* 1; *Ḥijal bāb* 1 en *Imān bāb* 1. Verder Ibn Mādja: *Sunan, Kitāb al-īmān* trad. 8.

FOL. 17*b*.

Ook de hier genoemde tradities zijn niet precies terecht te brengen. Voor den tweeden zin van de eerste traditie: „Wie kennis heeft zon-

der de werken, is gelijk aan een onwetende", verwijst Prof. WENSINCK naar IBN MADJA *Sunan, bāb* 22 en *Iḥjā'*, de verhandeling over de *'ilm, bāb* 3, sectie 1 (einde) en *bāb* 6, sectie 1 (begin). Daar wordt met eenigszins andere woorden hetzelfde gezegd.

FOL. 19*a*.

De tekst heeft Helir voor CHIḌR. Tegenwoordig zegt men meestal Kilir, maar de vorm Helir is geheel in overeenstemming met de transscriptiewijze van onzen tekst. Vgl. eenige regels verder: alĕk voor *chāliḳ*.

FOL. 19*b*.

Dit verhaal over SHU'AIB doelt op het verbergen (*satr*) van misdaden die onder de *ḥaḳḳ Allāh* vallen. Cf. JUYNBOLL: Handleiding enz. p. 301 voor het verdienstelijke daarvan.

Wie MANṢŪR AL-SAMARḲANDI is, durf ik niet uit te maken.

FOL. 20*a*.

ABDALLAH MUBĀRAK zou 'ABDALLĀH IBN AL-MUBĀRAK MARWĀNI kunnen zijn, gestorven in 181 A. H. Volgens HADJI CHALIFA (ed. G. Flügel I, 236) is hij de eerste geweest, die de bekende ḥadīth-verzameling, de *Arba'īn* heeft uitgegeven. Ook heeft hij over den heiligen oorlog, over *zuhd* en andere mystieke onderwerpen geschreven. (Cf. o. c. III 233, IV p. 34, 447 en V 91).

Fol. 22*a*.

De aanhaling over de *nijja* staat bijna letterlijk in den *Iḥjā'*: *Kitāb al-nijja wal-ichlāṣ* etc. (begin) d. i. p. 259 van *rub'* 4 van de Cairo'sche uitgave 1326 A. H. Vergelijking van den Ar. en Jav. tekst toont duidelijk het onnauwkeurige van de Jav. overzetting. Sommige misverstanden en onjuistheden in het Jav. heb ik in mijn vertaling verbeterd naar het Arab. origineel. Ter vergelijking plaats ik hieronder den Jav. en Ar. tekst naast elkander:

amma ba'du:
faḳad inkashafa li'arbāb al-ḳulūb bibāṣira al-īmān wa anwār al-ḳur'ān an lā wuṣūla ilā al-sa'āda illā bil-'ilm wal-'ibāda fal-nās kulluhum halakū illā al-'ālimūna wal-'ālimūna kulluhum halakū illā al-'āmilūna wal-'āmilūna kulluhum halakū illā al-muchliṣūna wal-muchliṣūna 'alā chaṭar 'aẓīm fal-'amal bighajr nijja 'anā' wal-nijja bighajr ichlāṣ rijā'.

sajogjané kawroehana:
wong kang winengaken atiné lan paningaling iman lan tjajaning kor'an mapan kang wong tan tekèng bagjané lamoen tan kalawan ilmoe lan pangabaktiné. Mapan kang manoesja kabèh roesak ljan saking kang ana amalé lan saking kang ana iklasé. Kang antoek iklas ikoe mantjantja goengé tjiptané (*chaṭar* met *chāṭir*

> verward). Mapan kang anglampah abetjik lamon tan kalawan ari (lees: nijja), kangélan. Kang nijjat lamon tan kalawan iklasé (rija), karana mangka dadiné.

„rija" is door mij ingevoegd. De laatste woorden: Karana etc. passen niet. Oorspronkelijk zal wel een grooter stuk vertaald zijn.

FOL. 22*b* v.v..

Dit verhaal over de drie groepen, die op den dag des oordeels naar 'hun *nijja* zullen gevraagd worden, lijkt een uitwerking van de passage in *Iḥjā': kitāb al-nijja*, d. i. *rub*ʿ 4, p. 261, waar staat: *waḳāla al-Ḥasan: innamā chuld ahl al-djanna fil-djanna wa ahl al-nār fil-nār bil-nijja*. Ook iets verder, p. 268, spreekt Ghazāli op een wijze over de intentie, die doet vermoeden, dat de *Iḥjā'* ten grondslag ligt aan de gegevens erover in onzen tekst.

FOL. 24*a*.

De kleine alinea over den aard der *nijja* is weer een goed voorbeeld, dat de gegevens in ons H. S. vluchtige aanteekeningen zijn uit Arabische bronnen. In den *Iḥjā'* l. c. p. 261, 263 en 267 vindt men de bron voor de korte aanduidingen in het Javaansch.

p. 261: *Fal-nijja ʿibāra ʿan al-ṣifat al-mutawassiṭa wahija al-irāda wa-inbiʿāth al-nafs biḥukm al-raghba walmail* (tiling) *ilā mā huwa muwāfiḳ lil-gharad.*

p. 263: *thumma jadjibu an takūna al-nijja min djumlatihā afḍal li'annahā ʿibāra ʿan mail al-ḳalb ilā al-chajr wa irādatihi lahu.*

p. 267: *Innamā al-nijja inbiʿāth al-nafs watawaddjuhuhā wamailuhā ilā mā ẓahara lahā anna fīhi gharadahā immā ʿādjilan* (agelisa) *wa'immā 'ādjilan* (tangéha) *wal-mail idhā lam jakun lā jumkinu ichtirāʿuhu wa'iktisābuhu bimudjarrad al-irāda bal dhalika kaḳawl al-shibʿān* (wareg): *nawajtu an ashtahija al-ṭaʿām wa'amīlu ilajhi ʿan ḳawl al-fārigh* (aloewé): *nawajtu an aʿshaḳa fulān wa'uḥibbahu wa'uʿaẓẓimahu biḳalbī fadhalika muḥāl*

De eerste vier chaliefen, als de voornaamste gezellen van den profeet, komen ook in de ngèlmoe der Javanen voor. Poensen (Meded. Ned. Zend. Gen. 13, p. 176, 177) haalt uit de Adji Saka aan, in welke deugden en mystieke kennis zij uitmunten.

Ābu Bakr is de boetedoener bij uitnemendheid. Hij bezit de „ngèlmoe rasa", die hij eens aan alle volken zal leeren. Wie den weg des doods kent, volgt Abu Bakr.

ʿUmar's weg is aalmoezen geven. Wie van ganscher harte aalmoezen geeft, kent ook den weg des doods.

ʿUTHMĀN's lust is santri te zijn. Hem daarin na te volgen, is een middel om den weg des doods te leeren kennen.

ʿALI is de man van den „prang sabil". Wie dezen waarlijk beleeft, kent evenzeer den weg des doods en wordt een „volmaakt mensch".

In de Inleiding hebben wij reeds den samenhang van de *insān kāmil*-gedachte en den dood als terugkeer tot den oorsprong besproken.

FOL. 28*b*.

Gelijk reeds in de noot werd gezegd, heb ik fol. 28*b* onmiddellijk op fol. 24*a* laten volgen. Zoowel vorm als inhoud van den tekst dwingen daartoe, daar dit stukje over de *nijja* in 't geheel niet past in het verband, waarin ons H.S. het heeft.

De boektitel moet dunkt mij: *Iḥjā' ʿulūm al-dīn* zijn. Zoowel wat op fol. 24*a* over de vier soorten *nijja* staat als het fol. 28*b* gezegde, is geheel de hoofdinhoud van *Iḥjā'* IV p. 268. We vinden daar o.a. weer de uitspraak: „mapan kang ñijat ikoe minaka atmaning lampah (*al-nijja rūḥ al-ʿamal*). Uitdrukkingen als „nora kawasa nora" zijn Malayismen (tiada dapat tiada).

Behalve uit den *Iḥjā'* zijn wellicht ook nog gegevens uit ongenoemde bronnen verwerkt.

Door de korte wijze van uitdrukken ben ik van de Hollandsche vertaling niet altijd zeker.

FOL. 24*b*.

De tradities: *man taraka ṣalāt* etc. zijn zoo niet in de kanonieke verzamelingen te vinden. Ze zouden een eigen uitwerking van een hoofdgedachte kunnen zijn, maar juist het feit dat het H.S. de Arabische woorden ongewoon correct geeft, pleit er tegen. Prof. WENSINCK verschafte mij weer de plaatsen, waar iets dergelijks staat n.l.: BUCHĀRI, *Mawāḳīt al ṣalāt* b. 15 en 34: *Ḳāla nabī Allāh: man taraka ṣalāt al-ʿaṣr faḳad ḥabiṭa ʿamaluhu.*

FOL. 25*a*—27*a*.

Dit gansche stuk, van de overlevering dat Allah de vijf *ṣalāt*'s verplicht heeft gesteld af, is zeer verward en onduidelijk. Telkens zijn stukjes herhaald of uitgevallen of op elkaar gelijkende gedeelten dooreengehaspeld. Dit maakt een loopende vertaling onmogelijk.

Het begin moet ongeveer aldus geluid hebben: sabda Abdallah anak Baginda ʿUmar: ingsoen angroengoe saking *Muḥammad rasūl Allāh ṣallā Allāh ʿalajhi wasallama:* soen-angroengoe patoeté oedjar ikoe: toemoeroen andika Allah taʿala maring *Muḥammad*: Kang doemoehoen kang ginawé pardoe maring oemmatingsoen salat kang limang waktoe. Kang ḍoemoehoen atatakèn Allah taʿala maring oemmatingsoen salat limang waktoe.

Ing wong kang nora genep saking djro salat limang waktoe sabda Allāh ta'ālā maring malaikat etc.

ABDALLAH ANAK BAGINDA 'UMAR is natuurlijk de geachte *ṣāḥib*, 'ABDALLĀH B. 'UMAR B. AL-CHAṬṬĀB, de oudste zoon van den tweeden chalief.

Fol. 25*b* leze men na „swarga": matoer malaikat ikoe maring Allāh ta'ālā: ora ana salat soennat, salat parloe lagi koerang.

Op fol. 26*a* is na: *ḳāla nabī Allāh* in onzen tekst de traditie uitgevallen. Het is ongetwijfeld de door mij in de vertaling ingelaschte. GHAZĀLI: o.c., *rub'*, p. 108 haalt haar aan in het hoofdstuk over de *ṣalāt*. Telkens blijkt dus, gelijk we reeds in onze Inleiding hebben opgemerkt, dat de *Iḥjā'*, genoemd of niet, één van de voornaamste bronnen is voor de aanteekeningen in ons H.S.

Fol. 26*b* v. v. is bijzonder verward. Na de corrupte overlevering over het nalaten van de *ṣalāt*, volgt er een zeer verknoeid stuk, waartusschen (bij den aanvang van 27*a*) nog een zin uit de geschiedenis van den draak in de helleput verzeild geraakt is, welke op 26*a* is meegedeeld [1]). De zin van het verknoeide stuk komt hierop neer, dat wanneer een hond en iemand, die de *ṣalāt* pleegt te verzuimen, beiden liggen te zieltogen van dorst, terwijl er slechts één nap water beschikbaar is, men dan naar MUHAMMAD's woord den hond moet laten voorgaan. Het verhaal is klaarblijkelijk als illustratie van de voorafgaande (uitgevallen) traditie bedoeld.

De traditie op fol. 27*a*: *bajn al-kufr wal-islām tark al-ṣalāt* komt in bijna dezelfde bewoordingen voor bij TIRMIDHI: *Sunan*, *Imān* b. 11 (alleen *īmān* i. p. v. *islām*). IBN MĀDJA heeft hetzelfde in zijn hoofdstuk: *ṣalāt*. (Mededeeling Prof. WENSINCK).

De uitdrukkingen „baṭil" = nap en „poetoes njawa" = sterven zijn weer Malayismen.

Naar aanleiding van dit tekstgedeelte mogen eenige eigenaardige Javaansche beschouwingen over *ṣalāt* en *sunna* haar plaats vinden. Zij bewijzen weer hoe de klank der woorden de Javanen vaak tot eigen beschouwingen brengt. Med. Ned. Zend. Gen. 17. p. 263 v. v. wordt n.l. een interpretatie der gebedstijden in verband met den zonneloop meegedeeld:

De *ṣubḥ* is die, waarbij de *sudjūd* aan Adam toekomt (ongetwijfeld als de eerste mensch of oer-mensch). Het is de opgang der zon, die de duisternis doet verdwijnen. De *ẓuhr* duidt op het rijzen der zon, daar deze dan door Gods almacht „loehoer" wordt. De *'aṣr* staat in verband met het „asor"-zijn, het neerdalen der zon. God schept het hooge (loehoer) en het lage (asor). Dit en het vorige geval zijn dus woordspelingen op grond van klankgelijkheid. In de twee zedekundige geschrif-

---

[1]) Over dezen draak vgl. men de aanteekening op fol. 29*a*.

ten, de Papali en de Woelang Rèh, worden juist uit de twee synonieme woorden *ṣalāt* en *waktu* verschillende beteekenissen geconstrueerd, daar de woorden geheel en al verschillend zijn in klank. De *waktu* is de gewone rituëele godsdienstoefening, maar de *ṣalāt* de mystieke, waarbij men zich in het oneindige verliest, dus de *ṣalāt dā'im*, die zooveel in de mystieke geschriften voorkomt.

Med. 13. p. 217 blijkt uit een mededeeling van Poensen, hoe de desa-wijsheid een eigen opvatting heeft van de zuilen des geloofs, op grond van wat hun in de godsdienstige levenspractijk als het belangrijkste tegemoet treedt. *Farḍ* en *sunna* worden daarbij verward. Een Javaan geeft daar n.l. als de „roekoening islam ingkang lilima" op: *ṣalāt*, het vervullen der sedekah's, *fiṭrah*, *wuḍū'* en besnijdenis.

FOL. 27*b* en 28*a*.

De woorden: iman ikoe dadi sak; lakoening salat, anglakoni abetjik, ilang roesak iman satiga (l. sasaga) ikoe, heb ik vertaald alsof voor: „lakoening" en „anglakoni" stond: ora. Het geheel is dan nog wel abrupt, maar toch vertaalbaar.

Fol. 28*a*. begint met: rèhané soekaha pangabaktiné maring pangéran. Het voegwoord „rèhané" moet hier blijkbaar: opdat en niet: daar, beteekenen. Deze zin, waaraan nog meer moet voorafgegaan zijn in den oorspronkelijken tekst, opent een nieuw gedeelte over de mystische extase. In: „ajja (= ajwa) ana sawala natkalanira angabakti" lees ik een opwekking tot het loslaten van de *farḳ*, de onderscheidenheid en gescheidenheid van God en mensch.

De uitdrukking: *jā dalīl al-mutaḥajjirīna, zidnī taḥajjuran*, herinnert aan de uitspraak, die Nicholson in zijn bekend artikel over den oorsprong van het Sufisme (J. R. A. S. 1906. p. 310) als een definitie van Dhū'l-Nūn van *taṣawwuf* geeft n. l. *a'raf al-nās billāh ashadduhum taḥajjuran fīhi.*

Bij fol. 28*a* sluit het begin van fol. 30*a* het beste aan. Ten eerste om den inhoud. Beide gaan n.l. over het mystische schouwen Gods en het opgaan in Hem. Ten tweede, omdat 30*a* met een zeer corrupten Arabischen zin begint, die in 't geheel niet bij 29*a* aansluit, maar wel zou kunnen passen bij de woorden: „ketjap ing sair," op het eind van 28*a*. De woorden, die er in het H.S. op volgen, weet ik evenwel op geenerlei wijs thuis te brengen.

De Javaansche vertaling van het corrupte Arabische citaat op 30*a* is eveneens zeer onduidelijk. Mijn vertaling berust op de volgende lezing, die natuurlijk niet meer dan een gissing is: tegesé kapènginingsoen apanggiha kalawan kang kaharepan (= *maḳṣūd*), dadi paningalingsoen arepwingking [1]) saja tjengeng, dadi tan soerasaning paningalingsoen kalawan

[1]) „wingking", door Gunning in zijn uitgave weggelaten, staat in het H. S.

panambahingsoen. Deze Javaansche vertaling doet vermoeden, dat het Arabische citaat niet alleen corrupt, maar ook zeer onvolledig is.

De inhoud van dit gezegde zal wel doelen op de, in mystieke kringen, veelbesproken: *inbisāṭ fī al-aḥwāl wal-af'āl* d. i. het indifferent en niet meer verantwoordelijk zijn voor woorden en daden, door de extase. Cf. *Iḥjā'* IV p. 243 onder het hoofdstuk van de *'uns*, in WENSINCK: The Book of the Dove, p. C—CIII. Het is de theorie, waardoor figuren als AL-ḤALLĀDJ, in weerwil van hun conflict met *kalām* en *fiḳh*, binnen de Moslimsche erve getrokken worden. Als orthodox mysticus spreekt GHAZĀLI er natuurlijk alleen vermanend over. Deze mystieke vrijheid in woord en daad is volgens hem alleen geoorloofd als een uiting van *'uns*, intimiteit met God.

De Javaansche vertaling van de overlevering: *man ra'ā Allāh kalla lisānuhu* wijst naar hetzelfde gedachteverband. De eigenlijke beteekenis is: wie Allah ziet, diens tong is stom. In Cod. Mal. 1952 p. 11 komt ze iets gewijzigd voor n.l.: *man 'arafa Allāh kalla lisānuhu.* De Maleische vertaling en verklaring ervan luidt: Barangsiapa mengetahoei Allah landjoet lidahnja, ja'ni tatkala moelanja pada mengetahoei Toehannja, esa djoega seperti kata Djoenaid: *lawn al-mā' lawn 'inā'ihi*, warna air warna badjinja. Hoewel de vertaling van *kalla* hier juister is, is de verklaring, in overeenstemming met den geest van SHAMS AL-DĪN (uit wiens werken de aanteekeningen in dit H.S. afkomstig zijn, cf. boven p. 46 v.v.), speculatief.

Het verdere gedeelte van 30*a*, dat op het Arabisch citaat met zijn vertaling volgt, sluit in 't geheel niet aan. Het past naar zijn inhoud beter op fol. 30*b* als begin van de „wewekas" van SHEICH IBRĀHĪM. Naar den vorm geeft de wending „nora kawasa nora" ook grond voor deze onderstelling.

FOL. 29*b*.

Ook hier voel ik mij genoopt verandering in de volgorde van den tekst te brengen. Over de eerste regels van 29*b* is rekenschap afgelegd onder de vertaling van 25*a*. Ik vang aan met 29*b* en laat daarop 29*a* volgen, omdat met: *ḳāla* etc. blijkbaar een nieuw stuk over het zoeken van wetenschap aanvangt (evenals dat bij 24*b* over de *ṣalāt* geschiedde). 29*a* sluit dan, als illustratie van het betoogde op 29*b*, zeer goed daarbij aan.

De vertaling, die onze tekst van de traditie: *ṭalab al-'ilm* etc. geeft, is verward. Legt men er *Iḥjā'* I, pag. 7 en 10 naast, dan zou men zeggen, dat dit werk weer als bron gediend heeft. De verwarring in de Javaansche vertaling komt dan voort uit het dooreenhalen der twee tradities: *ṭalab al-'ilm* etc. en *uṭlub al-'ilm walaw bil-Ṣīni.* In het Javaansch staat: angoelatana ilmoe parlloe maring sira sakéhé islam lanang wadon. Lamon adoh saking Mekah lawan dèsa, sira loengaha goegoeroeha.

(Sabda Moehammad: nora ana dohé dèsa Mekah lawan dèsa Tjina). Pandéné Baginda Moehammad akèn agoeroeha èlmoe.

De tusschen haakjes geplaatste woorden heb ik in de Hollandsche vertaling weggelaten, daar ze onduidelijk zijn. Maar enkele woorden eruit behooren thuis in het voorafgaande gedeelte, dat ik lees: Sabda Moehammad: angoelatana ilmoe parlloe maring sira sakéhé islam lanang wadon. Lamon adoh saking Mekah lawan dèsa Tjina etc..

Ḥamzah Fanṣūri haalt deze overlevering ook aan (Cod. Mal. 2016, p. 10: *Sharāb al-ʿāshiḳīna*), maar natuurlijk in zuiver mystieken zin. Hij gebruikt ze om aan te manen tot „menoentoet (vert. van *ṭalaba*) maʿrifat Allah", daar die een „rahsia" van den profeet is.

Zie ook Pr. n⁰. 3, p. 64.

FOL. 29*a*.

Pr. Poerworedjo, p. 56—103, geeft een mystieken uitleg van de teekenen der opstanding. Eigenlijk is het een beschrijving van de verschillende stadia en symptomen van den doodsstrijd en de visioenen in kleuren en gestalten, die daarbij optreden. Alles dient als een parallel van den terugkeer in het goddelijk Zijn. Op p. 75 wordt dan o. a. het bloed vergeleken bij „kalabang koeras", hetgeen een herinnering aan het in den tekst genoemde beest, Koras, zou kunnen zijn. Pr. n⁰. 3, p. 67, komt in een beschrijving van de teekenen der opstanding ook het beest Koerais voor. Het is echter waarschijnlijker, vooral omdat Pr. Poerw. het beest „kalabang" (een giftige duizendpoot) noemt, dat het de op fol. 25*b* en 26*a* vermelde draak is, die met zijn giftige beten de *ṣalāt*-verzuimers pijnigt in de hel. Tot de eschatologische mythologie van den Islam behoort n.l. ook de figuur van het monster Ḥarīsh, dat uit de hel stijgt om verschillende soorten zondaren te kwellen, cf. M. Horten: Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam, p. 255.

FOL. 32*a*.

De namen voor de aanhangers van het „servum" en „liberum arbitrium" in den Islam, de Djabariten en Kadariten, dienen steeds in de godsdienstige Javaansche litteratuur om aan te duiden, wat een bepaald auteur afkeurenswaardig acht op het gebied van het credo. In onzen tekst is het een aanhaling uit de tradities, die een neerslag zijn van den werkelijken strijd van deze beide oude richtingen in den Islam. In de latere Javaansche litteratuur is het evenwel een cliché, waarbij in 't geheel niet meer gedacht wordt aan de meeningen, die met deze namen worden aangeduid. Men bedoelt er slechts mee: aartsketter, zooals men in dien zin ook, zonder gedachte aan de eigenlijke beteekenis der woorden, namen als *Wahhābī* en *Muʿtazilī* in de Moslimsche wereld

gebruikt. (Mededeeling van Prof. SNOUCK HURGRONJE). Pr. n⁰. 89, p. 18 worden de Mu'taziliten in één adem met de *kāfir's* genoemd. Over het ontstaan van den vorm: Kadjabarijah, gelijk in den tekst staat, vgl. men het slot van Hoofdstuk IV van onze Inleiding.

Eenige voorbeelden van het gebruik van Kadjabarijah en Kadarijah zijn de volgende:

Sèh LEMAH ABANG wordt herhaaldelijk Kadjabarijah genoemd, omdat hij zichzelf voor de *dhāt* van Allah verklaart en zijn antinomistische opvattingen ronduit verkondigt. In den *Tamhīd* van ABŪ SHAKŪR, één der bronnen van onzen tekst, wordt een groep antinomistische mystici onder de Djabariten gerekend. (H. S. 1033, fol. 160*b*. India office). De toepassing van den naam op LEMAH ABANG staat evenwel in 't geheel niet in verband met dit gebruik.

In de Tjenṭini (Z. 37, vs. 83 v.v.; Z. 233 vs. 11 v.v.; Z. 234) worden de Kadjabarijah en de Kadarijah besproken als „tèkad kang angèl" tegenover de „tèkad kang santosa". Ze zijn *kufr*.

Cod. Jav. 1795, p. 254 v.v., noemt de aanhangers ervan: „wong kesasar", dwalenden, een uitdrukking, die ook telkens voorkomt in het geschrift van BONANG (cf. SCHRIEKE, o. c. p. 104) en op fol. 44*a* van onzen tekst.

FOL. 32*b*.

Gelijk bekend, is *firāsa* het woord voor: gelaatkunde. Evenals in de antieke wereld en onze Middeleeuwen, behoort deze in den Islam tot het gebied der divinatie. Divinatie reikt zoowel tot in het gebied van populair, van magie doortrokken, volksgeloof als in dat der mystiek.

ACHEHNESE II, p. 41, noemt de „èleumèë peurasat", die vooral in Maleische handboekjes behandeld wordt en 's menschen natuur en aanleg van den vorm van zijn gelaat en den bouw van zijn lichaam afleest.

In onzen tekst wordt het (wanneer althans de voorgestelde lezing juist is) in verband met de mystiek gebruikt. Daar geldt het als een charisma der mystici, n.l. intuïtief inzicht, gedachtenlezen, telepathie, voorgevoel. Cf. R. HARTMANN: Al-Ḳuschairi's Darstellung des Sufitums, p. 148.

FOL. 33*a*.

De vijf formules, die op deze folio genoemd worden, heeten in de primbons wel eens sadat: *shahāda*, in navolging van de eigenlijke geloofsbelijdenis.

Pr. n⁰. 89, p. 80 heet b.v. de bij het ondervinden of het vernemen van rampen gebruikelijke formule: *innā lillāhi* etc. sadat oelih-oelihan.

Ook kan sadat, evenals do'a, magische formule beteekenen (Med. Ned. Zend. Gen. IV p. 121). In T. B. G. 51 p. 512 geeft PLEYTE een Sadat

Soenda of Padjadjaran, die door de Badoej kadjeroan bij hun jaarlijksch bezoek aan Artja Domas wordt uitgesproken. Ze luidt: Poen! Sadoe! Sadat Soenda! Toean katata, toean katepi. Selam larang, teu kasorang. Tan oerang hadji Pakoean. Het is een aardig trekje, dat deze sadat juist den Islam voor verboden verklaart.

FOL. 34*b*.

In den tekst staat: pabandoeraning Allah. Ik gis daarvoor het Maleische: perbendaharaän, daar dit naar de beschrijving wel past. In Mal. H. S. S. is het veelal de vertaling van Ar. *kanz*. De in de mystiek veel voorkomende uitdrukking *kanz machfī* wordt altijd vertaald door: perbendaharaän jang terboenji (b.v. Cod. 1960 p. 19 en Cod. 2016 p. 12).

FOL. 38*a*.

Men vergelijke hierbij het boven p. 98 nt. 5 medegedeelde uit een schrijven van Prof. GOLDZIHER. De Arabische versie, die SCHRIEKE, o. c. p. 74 heeft gegeven uit den Primbon Garoet, staat in precies dezelfde bewoordingen in AL-RANĪRI's: *Asrār al-insān* fol. 90*b*.

FOL. 38*b*.

Wanneer men vergelijkt wat op fol. 41*a*, 51*a* en 52*b* over *mushāhada*, *murāḳaba* en *mudjāhada* gezegd wordt, blijkt de passage hier verward. Hier past alleen de definitie over *mushāhada*, die ik, in verband met wat de genoemde folia geven, eenigszins gewijzigd heb. Op deze wijziging berust mijn vertaling. Vgl. nog de Aant. op fol. 44*a*.

FOL. 39*a*.

Op fol. 36*a* komt *tafakkur* ook reeds voor in de uitspraak: sirah ing ibadat tapekoer. *Iḥjā'* IV p. 306 is *tafakkur* één der middelen op den weg tot God. Onze pericoop is een uitwerking van de traditie, die op p. 307 geciteerd wordt: *tafakkur sā'a chajr min 'ibāda sana*. Er zijn ook nog andere varianten van deze uitspraak.

Pr. n°. 86 p. 19 (Soeloek Djati Lana) beveelt het aan, daar profeten en heiligen zich er volhardend op toelegden.

RANĪRI stempelt in zijn *Tabjān* p. 61 v.v. en 64 de *tafakkur* tot een ketterij. Zij, die het op de spits drijven, behooren tot de *Djabarijjah* en vertoonen antinomistische en libertinistische neigingen. Zij achten zich van alle godsdienstige verplichtingen ontheven. De passage op p. 64 bleek mij de letterlijke vertaling te zijn van het boven, onder de Aant. op fol. 32*a*, reeds genoemde stuk over de *Djabarijjah* uit den *Tamhīd* (fol. 160*b*). De Arab. woorden luiden: *wa minhum* (i. e. de *Djabarijjah*) *man ḳāla bi'anna al-'abd idhā balagha ghājat al-maḥabba waṣafā ḳalbuhu washariba ka's al-maḥabba tasḳuṭu 'anhu al-kulfa wa'irtafa'at minhu*

al-ʿibāda watakūnu ʿibādatuhu al-tafakkur wahadhā kufr. RANIRI vertaalt het als volgt: Dan satengah daripada mareka itoe iʿtikadnja bahwa hamba itoe apabila sampai ia kepada martabat kesoedahan kasihan akan Allah dan saghirlah (l. soetji) hatinja dan diminoemnjalah minoeman kasih akan Allah maka goegoerlah daripadanja segala taklif dan terangkatlah daripadanja segala ibadat. Maka djadilah ibadatnja itoe *tafakkur* djoega. Maka iʿtikad jang demikian itoe kapir.

Zooals zoovele godsdienstige en mystische termen heeft ook *tafakkur* nog een bijbeteekenis gekregen in den Archipel. In de Bataklanden b.v. duidt tapakoer of tarotib (*tartīb*) een zeker mystiek gebed aan, waarbij men met de handen op de knieën zit. (De Islam in de Bataklanden. Uitg. Bat. Inst. nº. 2, p. 7, 20).

FOL. 39*b*.

Telkens hebben wij er reeds op gewezen, dat de *Iḥjā'* stilzwijgend gebruikt is voor den inhoud van onzen tekst. Hier wordt het werk expresselijk als één der bronnen opgegeven. Ofschoon het mij niet gelukt is juist deze passage over *sharīʿa* etc. in het groote werk te vinden, is er met de vroegere ervaringen voor oogen niet aan te twijfelen, of hier wordt met alle recht naar GHAZĀLI's werk verwezen. Het is in de Javaansche mystiek een boek gebleven, dat gaarne als autoriteit aangehaald wordt. Soms geschiedt dit louter fictief. In de Tjenṭini wordt het b.v. herhaaldelijk genoemd. Of in Babad T. Dj. Poerwaredja (cf. T. B. G. 55 p. 10, 6 v. v.) verdedigt een leerling van LEMAH ABANG, KI BISANA geheeten, zich met een beroep op den *Iḥjā'*. De moderne Niti Mani (p. 77) citeert er uit. Het is daar zeker fictief, maar dat bewijst te meer de autoriteit.

Welk werk met den *Talchīṣ al-minhādj* bedoeld is, weet ik niet. Het zou een verkorte bewerking van NAWAWI's bekende werk kunnen zijn, maar BROCKELMANN: Geschichte der Arab. Literatur I p. 394 v.v. geeft alleen een *Kitāb al-daḳā'iḳ* als glosse op.

Evenzoo is de determineering van het derde: *Kanz al-chāfī* onzeker. BROCKELMANN heeft vele titels, die beginnen met *kanz*, maar geen, die luidt als deze. VALENTIJN (III, 1e stuk p. 27) noemt een Maleisch werk van godsdienstigen aard, dat zoo heet. Dat zal wel hetzelfde zijn als het boek, dat WERNDLY (Maleische spraakkunst p. 354) vermeldt onder denzelfden titel. De veronderstelling, dat dit Maleische werk in onzen tekst bedoeld zou zijn, is wat te gewaagd.

FOL. 41*a*.

anesel sariranè = berouw hebben, is een vertaling van 't Mal. „menjesal dirinja", hetwelk meestal verkort wordt tot „menjesal". Het beteekent letterlijk: zichzelf met verwijten overladen.

amitjara = bij zichzelf overleggen, is ook een Malayisme. Anders zou het: spreken, moeten beteekenen.

éling ing mati = *dhikr al-mawt*, een onderwerp, dat met de verschijnselen bij den doodsstrijd (*sakarat al-mawt*) niet alleen in de Arabische maar ook in de primbonmystiek een belangrijke rol speelt.

asaosan = onderling verschillen. „saos" is nu nog in den vorm: „sèos" als K. D. van „sédjé" in gebruik, cf. K. B. W. III p. 220 s. v. séwés.

FOL. 44*a*.

Hier eindigt de beschrijving van de drie stadia *sharī'a*, *ṭarīḳa* en *ḥaḳīḳa*. Zij bevat niets anders dan wat bekend is uit Arabische bronnen. Alleen komt *ma'rifa* er vaak nog als vierde stadium bij.

Ofschoon het stuk over 't algemeen helder is, is er toch eenige verwarring te constateeren. B.v. *mushāhada* en *murāḳaba* komen hier voor onder het hoofd der *ṭarīḳa*, terwijl ze meestal gebracht worden onder de *ma'rifa*, gelijk dat ook uit inlandsche geschriften blijkt, b.v. Congresn. Bijdr. K. I. 1883 p. 79, waar *ma'rifa* omschreven wordt door *mu'ājana*, *mushāhada*, *murāḳaba* en *tawādjuh*. Hetzelfde vindt men bij SHAMS AL-DIN (Cod. 1332 fol. 8).

Ons H.S. is geheel en al orthodox in zijn behandeling van de rangorde der drie trappen en hun principiëele gelijkwaardigheid. In onze Inleiding wezen wij reeds eenige keeren op het groote gewicht van dit onderwerp voor de Mohammedaansche mystiek en maakten wij er opmerkzaam op, dat daarom de bespreking ervan telkens weerkeert in de inlandsche geschriften. In Cod. Jav. 1795 p. 212 vindt men b.v. bijna woordelijk het slotbetoog van ons tekstgedeelte terug. Over de vier stadia wordt daar het woord van den profeet aangehaald: lamon ambédakaken, batal lampahipoen; jogja sami kawroehana, mapan wadjib.

In de meeste inlandsche geschriften zijn de gegevens over deze materie veelal slaafsche weergaven van de gerecipiëerde stof. Dieper begrip voor het conflict, dat er achter ligt, behoeft lang niet altijd ondersteld te worden. Men voelt er niet zoozeer een beginselverklaring in als een element van mystieke „wetenschap".

We hebben in het derde hoofdstuk van onze Inleiding reeds gesproken over de houding van ḤAMZAH FANṢŪRI tegenover de vier trappen. De formeele overeenkomst van zijn uiteenzettingen (cod 2016. p. 13 v. v. d. i. de *Sharāb al 'āshiḳīna*) met die van onzen tekst is groot. Bij hem is evenals bij ons H.S. (fol. 43*b*) de leiddraad het woord van den profeet: *al-sharī'a aḳwālī, al-ṭarīḳa a'mālī, al-ḥaḳīḳa aḥwālī*. Beiden hebben dus den geijkten vorm.

ḤAMZAH blijft in deze dingen formeel binnen de perken der orthodoxie. Leerrijk is het om naast zijn gestalte die van den anderen belangrijken Indonesischen mysticus te stellen, ook al is ze grootendeels

legendarisch. Het is die van SÈH LEMAH ABANG. Van hem wordt in de Javaansche litteratuur altijd met groote voorliefde verteld, dat hij openlijk de gewone godsdienstige geboden verwierp als instellingen van onze eigen onbetrouwbare rede (boedi) en als in strijd met onze wezenlijke eenheid met God. (cf. NITI MANI p. 205 v. v. en T, B. G. 55. p. 106 v. v.) Het is alsof de Javanen in hem hun eigenlijke aard en neiging het duidelijkst gerealiseerd voelen.

Talrijk zijn de beelden, waaronder de Indonesische mystiek de vier graden en hun principiëele eenheid pleegt voor te stellen. In ḤAMZAH's *Asrār al-ʿārifīna* (p. 78) wordt het beeld gebruikt van een kelambir (klapper) vrucht, die uit vier deelen: koelit, temporong, isi en minjak bestaat. Hetzelfde beeld vindt men ook in Javaansche bronnen (T. B. G. 54. p. 154 v.v.). Dat dit beeld van de kokosnoot niet alleen Indonesisch is, blijkt wel hieruit, dat het *Iḥjā'* IV p. 238 gebruikt wordt voor de onderscheiding van den uit- en inwendigen zin (*ḳishr* en *lubb*) eener wettelijke bepaling. (GOLDZIHER: Richtungen enz. p. 252. nt. 3).

Een ander beeld bij ḤAMZAH is: de *sharīʿa* is als een omheining (pagar), de *ṭarīḳa* als een huis (roemah), de *ḥaḳīḳa* als de inhoud daarvan (isi roemah). De omheining van de *sharīʿa* beveiligt den mensch tegen kwellingen van den duivel (diharoe Sjaitan), cf. Cod. 2016 p. 13 v.v. In verband met de Stoïsche invloeden op den Islam (cf. het artikel van S. HOROVITZ daarover in Z. D. M. G. 57, p. 177—196) is het interessant hier een plaats te verleenen aan een passage over Philo uit E. ZELLER: Philosophie der Griechen, III. 2. p. 458: „Mag daher die Logik und Naturforschung immerhin ihren Wert haben, ihr letztes Ziel erreicht die Philosophie nur in der Ethik; die Logik ist, jener stoischen Vergleichung gemäss, die Umzäunung, die Naturphilosophie die Pflanzung, aber nur die Ethik enthält die Früchte, denn wenn sie nicht zur Tugend führte, wäre die Wissenschaft nutzlos". Vgl. eveneens P. BARTH: Die Stoa, p. 34, waar ook nog het beeld van schaal, wit en dooier van het ei gegeven wordt. Het is geenszins mijn bedoeling uit deze overeenkomst een rechtstreeksch verband te construeeren, maar de verwijzing naar deze analogie in gedachte en beeld kan haar waarde hebben in verband met ons toenemend inzicht in de beteekenis van het Hellenisme voor den Islam.

Ook een schip in zijn samenstellende deelen veraanschouwelijkt bij hem de vier graden: de *sharīʿa* is de kiel (loenas); de *ṭarīḳa* het dek (papan); de *ḥaḳīḳa* is de lading (isi) en de *maʿrifa* de winst (laba), die men ermee verkrijgt (ib.).

Een Javaansch geschrift maakt van hetzelfde beeld gebruik, maar heeft als deelen: anker, touwwerk en kompas. (T. B. G. 54 p. 156 v.v.). Van een ander gezichtspunt uit gezien, wordt elders (Arabische mystieke verhandeling. p. 7.) de *tartīb* van *sharīʿa* etc. voorgesteld als een schip

(*safîna*), waarmee men de zee (*baḥr*) bevaart om de parel (*durra*) te vinden. Niti Mani p. 207 v.v. vindt men ditzelfde beeld in Javaansche gedaante (segara, bahita en moestika).

Als een staaltje, hoe in de beelden van: wajang, barongan, topèng en ronggèng zuiver Mohammedaansche mystiek aan de Javaansche atmosfeer wordt geassimileerd, zij verwezen naar de door RINKES, T. B. G. 154. p. 144 v.v. geciteerde bronnen.

De Tjenṭini (Z. 41 en 42) heeft de verhouding der vier geheel in de Javaansche gedachtensfeer gezet: De ware wetenschap (djatmikaning èlmoe) heet daar de „sarak", godsdienst (*shar'*), bestaande uit *sharî'a* en *ṭarîḳa*. Deze zijn de „waḍah", de bodem en het vat, voor de „èlmoe hakékat" en „makripat", daar deze twee het zaad der (goddelijke) genade (widji noegraha) vormen, want zonder een goeden bodem kan het zaad niet gedijen.

Bij fol. 42*b* zij nog aangeteekend, dat het beeld van de wandelende lijken ook voorkomt bij BONANG. De „wong lewih" worden er zoo genoemd. (SCHRIEKE o.c. p. 107).

De in onzen tekst genoemde *karāmāt* stemmen overeen met wat BONANG (cf. o.c. p. 129) over de *ridjāl Allāh* zegt. Ook uit het Hindoe-Javaansche tijdperk was den Javanen de voorstelling bekend van menschen, die krachtens hun heiligheid alle natuurwetten doorbreken (*naḳḍ lil 'āda* heet dit charisma in den Islam, cf. HARTMANN. o.c. p. 148). Cf. K. B. W. s. v. aṣṭésjvirjja over de *siddhi's* in het Yoga-systeem.

FOL. 44*b*.

Fol. 16*b* en 17*a* is de term *munāfiḳ* ook reeds gebruikt in den gewonen zin van schijngeloovigen. Hier zijn ze voorwerpen van Allah's *istidrādj*.

GUNNING giste voor: PIKANTAKI, SI KANTAKI = AL-ANṬĀKI. Prof. DE GOEJE verwees hem naar een ANṬĀKI, die over medicijnen geschreven heeft. Hiermee zal wel de BROCKELMANN II, 364 genoemde DA'ŪD IBN 'UMAR AL-ANṬĀKI AL-ḌARIR bedoeld zijn, die in 1599 A.D. stierf. Mocht deze gissing juist zijn, dan zou dus iemand geciteerd zijn, die leefde tijdens het ontstaan van ons H.S.. De waarschijnlijkheid is bij het zwakke gegeven van den verbasterden naam evenwel niet groot. Cf. Aant. op fol. 69.

FOL. 45*a*.

Deze overlevering over het gedenken van Allah in den vroegen ochtend is een vrije weergave van een traditie, die GHAZĀLI zonder *isnād* in zijn *Iḥjā'* III p. 140 geeft in het boek over de wereld, § 2. (Mededeeling Prof. WENSINCK). Voor den zooveelsten keer een bewijs, dat de *Iḥjā'*, genoemd of niet, voor een belangrijk deel de stof voor ons H.S.

heeft verschaft. De overlevering luidt bij GHAZALI: *Ḳāla (ṣallā Allāh ʿalajhi wasallama): man aṣbaḥa wal-dunja akbar hammihi falajsa min Allāh fī shaj' wa'alzama Allāh ḳalbahu arbaʿ chiṣāl hamman lā janḳaṭiʿu ʿanhu 'abadan, wa shaghlan lā jatafarraghu minhu 'abadan, wa faḳràn lā jablughu ghināhu 'abadan waʿamalan lā jablughu muntahāhu 'abadan.*

FOL. 47*a*.

Jammer genoeg is de hier gegeven aanduiding te vaag, om te kunnen bepalen wie hier bedoeld wordt. Bovendien is de naam voor het land, waaruit de geleerde, die deze gegevens verstrekt heeft, afkomstig schijnt, corrupt. Er staat „Kasalbilsadji." GUNNING giste: *Ḳasaba al-Shāsh,* de hoofdstad van *Shāsh,* het tegenwoordige Taschkend.

Op zichzelf zou zulk een verwijzing naar Perzië zeer wel mogelijk zijn en ook zeer interessant als een nieuw bewijs, dat Perzische geleerden ook hun aandeel hebben gehad in de Islamiseering van den Archipel (cf. SCHRIEKE o.c. p. 56 v.v.). Maar de verbastering geeft tot deze gissing geen recht. Bij „kasal" zou men eerder aan *ḳaṣr* denken. De rest weet ik evenwel in 't geheel niet thuis te brengen.

Wat verder volgt is grootendeels gewone Mohammedaansche dogmatiek, vooral aan den *Tamhīd* ontleend, zooals blijken zal. De *Iḥjā',* die als tweede bron genoemd wordt, levert voor dit gedeelte slechts korte notities, gelijk ik in het eerste hoofdstuk der Inleiding reeds opmerkte. Het derde werk lees ik als: *Risālat al-Makkī.* Welk werk hiermee bedoeld is, durf ik niet te zeggen. Het zou kunnen zijn de bekende *Ḳūt al-ḳulūb* van ABŪ ṬALIB AL-MAKKI (cf. BROCKELMANN, o.c. p. 200), of: *al-risālat al-makkijja fī ṭarīḳ al-sāda al-ṣūfijja* van ʿAFĪF AL-DĪN AL-TAMIMI (ib, II, p. 177), maar dit zijn slechts gissingen.

De *Tamhīd* heet eigenlijk: *Kitāb al-tamhīd fī bajān al-tawḥīd wahidāja likull mustarshid warashīd* van ABŪ SHAKŪR (of SHUKŪR) B. SHUʿAIB AL-KASSHI AL-ḤANAFĪ AL-SALIMI, die op het eind van de 5e eeuw A. H. leefde (cf. BROCKELMANN. o.c. I, p. 419; O. LOTH: Catalogue of the manuscripts of India Office, p. 101 en 287; AHLWARDT: Katalogus nº. 2456; VAN RONKEL: Supplement to the Catalogue of the Arabic manuscripts etc., p. 118, nº. 214). Behalve hier wordt het werk ook fol. 53*a* nog eens geciteerd.

In de 16e en 17e eeuw was het een bekend werk in den Archipel, want behalve dat BONANG en ons geschrift het als bron noemen (vgl. de Inleiding, hoofdstuk I en II) gebruikt RANIRI het veel. In zijn *Asrār-āl-insān* (fol. 49*a*) en in den *Tabjān,* p. 199, vermeldt hij het met name. In de aanteekening op fol. 39*a* bleek ons bovendien, dat hij in den *Tabjān* ook stilzwijgend stukken eruit overgenomen heeft. In hoofdstuk I van de „Inleiding" wees ik er reeds op, dat van de door mij ter vergelijking gebruikte Londensche codices, de ééne, cod. 1033, spo-

radisch van Javaansche interlineaire vertaling is voorzien. Het is dus door een Javaan gebruikt, ook al heeft India Office het uit Zuid-Indië gekregen.

De overeenstemming tusschen ons H. S. en den *Tamhīd* komt al dadelijk hierin uit, dat cod. 1033, fol. 89*a* en *b* eenige capita heeft over *ithbāt al-ṣāniʿ* en *ithbāt al-ṣifāt*, hetwelk ook de indeeling van ons tekstgedeelte beheerscht.

De begin-uitspraak over den Schepper, die uit Zijn schepping gekend wordt, wijst naar fol. 80*b* van cod. 1033, waar over *ājat* (tjihna) *dalīl ʿalā ithbāt* (anegoehaken) *al-ṣāniʿ* (sang amoerwa djagat) gesproken wordt.

Fol. 82*b* wordt hetzelfde voorbeeld ter ontzenuwing van de mogelijkheid, dat er meer dan één God zou zijn, gebruikt, als op fol. 47*b* van ons H. S. Het luidt in het Arab.: *li'anna 'aḥadahumā law arāda an jumajjita shachṣan wal'ācharu jurīḍu an juḥjiahu* etc.. De aanleiding tot de bespreking ervan is ook dezelfde, n. l. de *waḥdānijja* (jan sawidji). In den *Tamhīd* is alleen alles veel uitvoeriger. We staan hier dus voor hetzelfde feit als bij den *Iḥjā'*, dat we in onzen tekst niet met een letterlijke vertaling, maar met een sterk verkorte, vrije weergave te doen hebben.

Fol. 84*b* en 85 handelt over de *ajnijja* van Allah, die *lajsa fī al-ʿālam walā chāridj al-ʿālam* (tan ana ing djero, tan ana ing djaba ning djagat, fol. 48*a* van ons H. S.).

De redeneering over het kleiner en grooter zijn van Allah dan de wereld, indien Hij in of buiten haar was, komt fol. 85 van Cod. 1033 voor: *law ḳulnā bi'annahu fī al-ʿālam fa'innahu jakūna aṣghar min al-ʿālam* . . . . . . *walaw ḳulnā bi'annahu chāridj al-ʿālam lā jachlū immā an jakūna muttaṣilan* (atemoe) *aw mubā'inan* (apisah) *ʿan al-ʿālam.*

Voor het laatste gedeelte van fol. 48*b* zie men *Iḥjā'* I, p. 78 v.v. over *ḥaraka* en *sukūn* in verband met Allah.

FOL. 49*a*.

Welk werk met *Maʿrifat al-ʿālam* bedoeld is, is mij onbekend. Het is in allen gevalle een mystieke verhandeling. Onder den titel *maʿrifat al-islām* (gewoonlijk: *maʿrifat al-islām wal-īmān,* verhouding van geloof en werken) komen in den Archipel verschillende werkjes voor. WERNDLY, o. c. p. 355, noemt er een. Het is een kort begrip van den Islam.

Over „kawoela-goesti" en over de beteekenis van de begrippen *djalāl* en *djamāl* in de Maleische en Javaansche mystiek hebben we telkens reeds in de Inleiding gesproken.

Het is opmerkelijk, dat in dit gedeelte, evenals in het voorafgaande dogmatische stuk (cf. ook nog fol. 65 v.v.) de Malayismen veelvuldiger

zijn dan in andere gedeelten. Dat wijst ook al op een meerderheid van personen, die achter onzen tekst staan.

FOL. 50*b*.

Dit gansche gedeelte vanaf fol. 49*b* over „wiwitan" en „wekasan", is zeer corrupt en duister. Deze twee woorden worden telkens in een andere beteekenis gebruikt. Het komt mij voor, dat ze den eersten keer een vertaling zijn van de bekende epitheta van Allah: *al-awwal wal 'āchir*, die in de mystiek zooveel besproken worden. Daarna evenwel worden ze aangewend in verband met de *insān-kāmil*-gedachte en het wordingsproces van den mensch, waarvan ik de parallelie in de Inleiding heb duidelijk gemaakt. Volkomen zekerheid van de vertaling is door deze verwarring uitgesloten.

Ook hier zijn de Malayismen opvallend, fol. 50*a* eenige keeren „lah" en fol. 50*b* „amitjara" in den zin van: overwegen.

FOL. 52*b*.

Fol. 52, waarvan voornamelijk de *faḳr* het onderwerp is, blijkt, al is het er niet bij vermeld, een verwarde weergave te zijn van wat Ghazāli ons in zijn *Iḥjā'* IV p. 137 v. v. over dit onderwerp te lezen geeft. Hij betoogt daar, dat in verband met Allah beschouwd, alles en iedereen *faḳīr* te noemen is (cf. 5. 35 16, 47 : 40), maar dat is *faḳr muṭlaḳ*, de objectieve behoefte. De *faḳr*, waarover hij wil spreken, is de *faḳr min al-māl*, het zonder behoefte zijn ten aanzien van aardsch bezit. Deze soort heeft vijf modi *ḥāla*, welke geheel met de „tingkah" van onzen tekst overeenkomen, want „pekir tapa" is vertaling van *zāhid*, „pekir ṙdir" van *faḳīr rāḍī*, „pekir kanahat" van *ḳāniʿ*, „pekir loba" van *ḥarīṣ* en „pekir tida oepaja" van *muḍṭarr*.

De zin: lamon ta wong loemakoe pekir norana ta salah toenggil kang teteloe ikoe, pekir ragib arané, die er zoo zonderling tusschen staat, is uit misverstand van Ghazāli's derde *ḥāla* ontstaan, waarin over *raghba* en *ḳanāʿa* tegelijk gesproken wordt.

De woorden: iki kang aran soegih ing tingkah ing agama, herinneren aan *Iḥjā* IV p. 107, waar over een hoogeren staat dan *zuhd* geschreven staat: *wahija an jastawija ʿindahu wudjūd al-māl wafaḳduhu fa'in wadjadahu lam jafraḥ bihi walam jata'addh wa'in faḳadahu . . . . wajanbaghī an jusammā ṣāḥib hadhihi al-ḥāla al-mustaghnija* (soegih) *li'annahu ghānī ʿan faḳd al-māl wawudjūdihi.*

FOL. 54*a*.

Deze vermaningen gaan tegen de *bidʿa*. De bewerkers daarvan worden beschuldigd van: amoerwa agama, hetwelk een vertaling is van *ibtadaʿa fī dīn*. In dien zin heb ik het vertaald. Vgl. voor *bidʿa*: Enzykl. des

Islam. s.v.p. 742. en I. GOLDZIHER: Muhammedanische Studien II p. 22 v.v.

Dat het herhaald waarschuwen in onzen tekst tegen *bidʿa* een polemische bedoeling heeft, is best mogelijk, maar niet uit te maken.

Ook RANIRI richt zich in zijn strijd tegen de *Wudjūdijja* telkens tegen de *bidʿa*. Hij sluit zich in zijn beschrijving van de *bidʿa* aan bij den *Tamhīd* en bij NAWAWI. Zoowel NAWAWI als de auteur van den *Tamhīd* onderscheiden vijf soorten *bidʿa*, die wel de moeite waard zijn om ze mee te deelen, daar zij ons een blik geven op de vele, zoo nu en dan futiele quasties, die als schibboleth dienden in den strijd tusschen vooruitstrevende of zich aan het verleden vastklemmende stroomingen.

NAWAWĪ onderscheidt de *bidʿa* naar de vijf wettelijke categorieën: *wādjib, sunna, mubāḥ, makrūh* en *ḥarām*. Onder de eerste, de verplichte *bidʿa* wordt verstaan: exegese van den Koran en van de overlevering; het schrijven over taalwetenschap, grammatica, rhetorica, erfrecht; het van buiten kennen van bijzondere vraagpunten en overleveringen; het vervaardigen van werken over dogmatiek, plichtenleer en de wetenschap van de overlevering. Verdienstelijke *bidʿa* omvat: het oprichten van inrichtingen van hooger onderwijs (*madrasa*) en het behandelen van subtiele vragen, de mystiek betreffende. Geoorloofde *bidʿa* is: elkaar de hand geven na de morgen- en namiddag-godsdienstoefening, het eten en drinken van lekkere spijzen en dranken, het dragen van mooie kleeren, het bewonen van deugdelijke huizen en het dragen van wijde mouwen. Afkeurenswaardige *bidʿa* is: het versieren van moskeeën en Koranexemplaren, en voor verboden *bidʿa* gelden: de overtuigingen van Kadariten, Murdji'iten, anthropomorphisten (Mudjassima) en de Wudjūdijja, tegen wie RANIRI's strijd onvermoeid gericht is geweest.

De indeeling, die hij aan den *Tamhīd* ontleent, is anders georienteerd. De vijf soorten heeten daar: *bidʿa* pada dhāt Allah, pada kalām Allah dan pada segala sifat Allah, pada afʿāl Allah, pada segala perboeatan hamba dan pada segala aṣḥāb rasūl Allah. De drie eerste soorten zijn *kufr*, over de beide laatste heerscht verschil van meening.

In den hedendaagschen modernistischen strijd op de Westkust van Sumatra is de *bidʿa*-vraag weer actueel geworden en worden dergelijke indeelingen, aan Arabische bronnen ontleend, gebruikt. cf. T. B. G. 59 p. 296 v.v.

FOL. 55*a*.

„Kawirjan": grootheidswaan is blijkbaar de vertaling van *takabbur*. Men leze: tan kinatoedjon déning Allah, evenals op fol. 54*a*, waar staat: soepaja sira kinatoedjonana déning Allah. Het H. S. heeft trouwens: kinatoedjon en niet zooals GUNNING's uitgave: kena toedjon.

Med. Ned. Zend. Gen. 30. p. 118 nt. 1 brengt KREEMER de uitdrukking van deze passage in verband met de woorden, die eenvoudige

Javanen vaak bij ziekte gebruiken n.l. kènging tiang = door iemand betooverd (cf. Mal. kena poekau). Hij vertaalt „kena toedjon" door: door een ongeluk getroffen vanwege Allah. Behalve dat de lezing, die GUNNING geeft, foutief is, zou deze verklaring ook vanwege haar magischen gedachten-achtergrond al niet passen in de sfeer van de ethisch-religieuze vermaningen van onzen tekst. „Kinatoedjon" bet., gelijk fol. 54*a* ook uitwijst: gezegend.

FOL. 57*b*.

Het gewicht van de *basmala* in de Moslimsche wereld is genoegzaam bekend.

Één der kenmerkende trekken van de magie in den Islam is de groote plaats, die het woord er inneemt. De diepere oorzaak daarvan is natuurlijk gelegen in het feit, dat de Islam oorspronkelijk zijn legitimatie vond in het bekend maken van het goddelijke boek, den Koran. Dogmatisch vond dat zijn groteske, maar consequente uitdrukking in de leer van het ongeschapen-zijn van den Koran. Een tweede, niet minder belangrijke oorzaak van de groote beteekenis van het woord in de magie, is daarin gelegen, dat de Koran practisch in den Islam geworden is tot een reciet-boek. Het mechanische afdreunen der meestal onbegrepen klanken van het heilig geachte boek, dringt de oorkonde der openbaring vanzelf in de magische sfeer. Daarom is het geen wonder, dat de *basmala*, waarmee alle *Sūra*'s aanvangen, behalve de 9e (cf. Nöldeke-Schwally: Geschichte des Qorans II p. 80), terwijl ze bovendien nog als de oudste openbaring geldt, een belangrijke plaats in de religieuze gedachtenwereld inneemt en aan het reciteeren ervan een bijzonder verdienstelijk karakter wordt toegeschreven. In de magie speelt ze een groote rol. Bij voorkeur wordt ze aan 't begin of het eind van magische formules gebruikt. Op Javaansch gebied levert de Pr. Ngawi daarvan vele voorbeelden.

In de mystiek worden allerlei geheimenissen achter de woorden en deelen der *basmala* gezocht. Pr. nº. 86, p. 22 (die uit Soemedang) levert een staaltje ervan hoe de door ons beschreven ingsoen-leer er in gelegd wordt. Het is tevens weer een sterk bewijs van het mechanisch-formeele denken in de primbon-mystiek.

Bismu = mangka ikoe tegesé woedjoed isoen ikoe.
Allāh = ikoe tegesé namaning woedjoed isoen ikoe.
Raḥ = ikoe tegesé pangamboening woedjoed isoen ikoe.
mān = ikoe tegesé paningaling woedjoed isoen iki.
Raḥīm = pangoetjaping woedjoed isoen iki.

FOL. 58*a*.

De beteekenissen, die in dit tekstgedeelte van *raḥmān* en *raḥīm* worden gegeven, zijn dezelfde als die altijd in Moslimsche werken worden op-

gesomd. *Raḥmān* omvat de algemeene en *raḥīm* de bijzondere genade. De tekst is weer in de war, daar eenige keeren om de beurt een beteekenis van: *raḥmān* en *raḥīm* wordt gegeven, terwijl toch voorafgaat: Kang sawidji-sawidjî patoetoenggalané.

In de vertaling had ik de beteekenissen van één term bijeen kunnen voegen, maar zonder dat is datgene, wat er gezegd wordt, ook duidelijk.

FOL. 58*b*.

Wie met ABDALLAH IBN MĀLIK bedoeld wordt, is niet uit te maken. De bekendste van dien naam is de grammaticus (1203—1274), de auteur van de bekende *Kitāb al-Alfīja*. ABŪ HURAJRA is natuurlijk de bekende overleveraar en *ṣāḥib*.

FOL. 61*b*.

Wie er achter den naam WAHHĀB schuilt, is moeilijk te gissen. Het is natuurlijk de afkorting van een langeren naam, b.v. ʿABD AL-WAHHĀB. Dezelfde kortheid in nomenclatuur komt op deze folio ook uit in den naam ABDULLAH.

FOL. 62*a*.

Deze vier engelen zijn de *ḥamalat al-ʿarsh*. Het getal wordt verschillend opgegeven in de bronnen, die in den Archipel circuleeren. RANĪRI noemt er vier in zijn *Bustān* (p. 18). Ze hebben het aangezicht van een stier, een tijger, een arend en een mensch.

In het bekende vraaggesprek tusschen MUHAMMAD en den Jood ʿABDALLAH THAMŪD IBN AL-SALĀM, de „Sariboe Masa'il", worden er acht genoemd (p. 10). Dat stemt overeen met S. 69:17. De harmonistiek verzoent deze strijdige gegevens aldus, dat er vier dragers zijn tot het einde der wereld eu acht daarna, omdat na het Gericht de eere Gods grooter is. Cf. HORTEN, o. c. p. 68. In den catechismus (KITĀB AL-SAMARḲANDI. cf. B. K. I. Rks. IV dl. 5. p. 270) worden ze ook opgesomd onder de soorten van engelen.

FOL. 64*b*.

De opmerkingen, gemaakt in de Aant. onder fol. 57*a* over de *basmala*, gelden ook voor de *fātiḥa*. Ze komt in den Indonesischen Islam veel voor in de magie (Cf. ook: DOUTTÉ o. c. p. 229).

In een H.S. uit Atjeh uit de Verzameling van Prof. SNOUCK HURGRONJE komt p. 131 v.v. een *sharḥ* voor in 't Maleisch over de werkingen van de *fātiḥa*, in magischen zin. De *fātiḥa* kan volgens dien uitleg dienen om moord te verhinderen, hoofd- en tandpijn te genezen, voor geluk in den handel, liefde, landbouw etc.

De Pr. Wonojoso bevat zoowel een magische gebruiksaanwijzing van

de *fātiḥa* als een pantheïstisch-mystieke verklaring. De eerste geeft voorschriften over het opschrijven van verzen eruit om die op het zieke lichaamsdeel te binden of het beschreven papier te verbranden en dan het met de asch verbrande water op te drinken (p. 61. v.v.). De laatste (p. 61 v.v.), evenals Pr. Garoet (p. 101 v.v.), vindt de „kawoela-goesti”-mystiek in de *fātiḥa* verborgen. Elk vers is een aanduiding voor den één of anderen emanatiegraad van de goddelijke *dhāt*, in MUHAMMAD of in den mensch.

Op fol. 63*a* van ons H.S. worden de duivelsche verminkingen van de *fātiḥa* door verkeerde verbinding van hare woorden streng afgekeurd. In de *Tjenṭini* (Z. 42) worden dezelfde verminkingen besproken in verband met de zeven „sakatah” van de *fātiḥa*. Deze „sakatah” zijn natuurlijk de *sawāḳiṭ*, de zeven letters, die niet in de *fātiḥa* voorkomen n.l. *fā, djim, shin, thā, zā, chā en zā,* waaraan in de magie verborgen krachten worden toegeschreven (Cf. DOUTTÉ, o. c. p. 159 v.v.). Volgens de *Tjenṭini* moet men de *sawāḳiṭ* kennen, want kent men ze niet, dan lokt men door het reciteeren de duivelen uit n.l. sétan tasawoer, doelil, irab, kiaho, kanak, kanas en binga. De negen duivelen van onzen tekst zijn dus hier door verwarring met de zeven *sawāḳiṭ* tot een zevental ineengeschrompeld.

In een Maleisch-Arabisch boekje, dat door Prof. SNOUCK HURGRONJE in Not. Bat. Gen. 1899. p. 37 besproken wordt, komt voor het reciteeren van de *fātiḥa soengsang* d.i. die met omgekeerde woorden. Ze wordt daar niet afgekeurd.

FOL. 66*a*.

De volgorde in den tekst is weer niet in orde. In plaats van de exegese over de profeten, die volgt op die over de engelen, behoorde die over de boeken te volgen. Na de passage over de engelen had de volgorde moeten zijn: *wakutubihi, warusulihi, waljawm al-'āchiri, waḳadarihi chajrihi washarrihi,* zooals ook op fol. 64*b* deze, onder den naam van *īmān mufaṣṣal* bekend staande geloofsbelijdenis, wordt gegeven. In mijn vertaling heb ik mij bij de juiste volgorde aangesloten.

Zooals men kan zien wordt in den tekst het geloofsartikel over de opstanding (*wal ḳijāma*) niet apart besproken, maar genoemd bij de exegese van het geloof aangaande den Jongsten Dag. Onder de bespreking hiervan komt een zinnetje over de Weegschaal voor, dat eigenlijk aan het eind behoort te staan en waarbij moet aansluiten wat over de Weegschaal gezegd wordt onder den uitleg van *wakutubihi*, terwijl het daar in 't geheel niet behoort.

Eigenaardig is het, dat in één der Leidsche Soeloeks (cod. 1795, p. 235), waar ook de geloofsbelijdenis wordt behandeld, dezelfde foutieve

volgorde als in ons H. S. wordt in acht genomen. Of er verband tusschen deze feiten bestaat, is moeilijk uit te maken.

Het stuk over Allah's eigenschappen en de bewijzen daarvoor, zou men geneigd zijn te doen aansluiten bij het dogmatische stuk, dat fol. 48*b* eindigt. Het past er in elk geval heel goed bij, maar het nòtitiekarakter van ons H. S. maakt het onmogelijk tot een vaste conclusie te komen, daar het hier ook op zijn plaats is.

Vgl. voor dit gansche stuk over de geloofsbelijdenis ook nog de volgende aanteekening.

FOL. 68*b*.

Alles wat van fol. 64*b* af over de zes artikelen des geloofs gezegd wordt, draagt het gewone fragmentaire karakter, waarop we al zoo vaak gewezen hebben. Het is best mogelijk, dat het in laatste instantie weer ontleend is aan den *Iḥjā'* en den *Tamhīd*, ook al worden ze niet als bron vermeld. De beschrijving van de Weegschaal b.v. doet aan Ghazāli denken (cf. Macdonald: Muslim Theology, p. 306) en de *Tamhīd* (cod. 1033, fol. 89*a* v.v.) heeft als *ṣifāt al-dhāt* dezelfde acht, die op fol. 64*b* en 67*b* van ons H. S. genoemd worden.

Er zijn ook eenige vergissingen in den tekst geslopen. Fol. 66*a* wordt als het getal der *nabī's* opgegeven: 120.000. De meeste Mohammedaansche dogmatieken hebben 124.000.

De verwarring is het grootst in het beginstuk over de verschillende soorten van *ṣifāt*. Wat onze tekst de *ṣifāt thubūtijja* noemt, zijn volgens den *Tamhīd* (in navolging van al-Ash'ari) de acht *ṣifāt al-dhāt*, d. z. de wezenseigenschappen. Volgens de gewone indeeling behooren de eerste zeven ervan tot de *ṣifāt al-ma'ānī*, terwijl de achtste: *baḳā'* onder de *ṣifāt salbijja* valt. Ook de Maleische dogmatiek van Shams al-dīn, de *Mir'āt al-mu'min*, noemt (fol. 19) de *thubūtijja*-eigenschappen in overeenstemming met het gewone gebruik: *ṣifāt ma'ānī*, maar op fol. 21 vat hij de *ma'ānī* en *ma'nawijja*-eigenschappen onder den naam *thubūtijja* samen.

Wat ons H. S. over de *ṣifāt al-af'āl* zegt, stemt met het gebruikelijke overeen. Voor de *ṣifāt salbijja* vindt men in de Mohammedaansche dogmatieken steeds opgegeven het vijftal: *ḳidam*, *baḳā'*, *muchālafa lil-ḥawādith*, *ḳijāmuhu binafsihi* en *waḥdānijja*. Ons H. S. vat het privatieve begrip, dat in den term *salbijja* is uitgedrukt, dus niet op als datgene, dat Allah alleen toe te schrijven is, maar als: wat Hem niet mag toegeschreven worden.

Evenals we dat bij de *basmala* en de *fātiḥa* gezien hebben, gebruiken de primbons ook de geloofsartikelen om er hun mystieke geheimenissen in te leggen. Cf. o. a. Pr. Poerworedjo, p. 135 v.v. en Pr. n⁰. 86, p. 24 v.v. De voorwerpen des geloofs: Allah, engelen etc. worden daar gelijk

gesteld met eigen zijn, functies of manifestaties daarvan etc., dus zooals altijd, alles wordt vervluchtigd of verdiept door het op te vatten als een innerlijk psychisch proces. B.v. in Allah gelooven is: gelooven in „woedjoed isoen". In de engelen gelooven is: gelooven in de openbaring van „pangamboeng, paningal isoen" etc. Of ook vindt men in de geloofsartikelen uitgedrukt een mystiek verwerkelijken (angéstokaken) van één der zijnsgradaties.

FOL. 69*a*.

Een ANṬAKI, die gezel van den profeet is, is mij onbekend. BROCKELMANN geeft op I, 455: DA'ŪD AL-ANṬAKI, gestorven in 1596, die over de liefde geschreven heeft nl. de *Tazjīn al aswāḳ bitafṣīl ashwāḳ al'usshāḳ.* Prof. SNOUCK HURGRONJE verwees mij naar een, in een Leidschen codex van Ṣūfī-biografieën, (Cod. Ar. 311, fol. 172*a* de *Ḥilja al-awlijā'* van ABŪ NU'AIM AḤMAD IBN ABDALLAH AL-ISFAHĀNI) voorkomenden: AḤMAD IBN 'AṢIM AL-ANṬAKI. Ofschoon het mogelijk is, dat op één van deze beiden gedoeld wordt, blijft de moeilijkheid, dat onze tekst hem een *ṣāḥib* noemt.

Het in den tekst genoemde werk heb ik uit „Sri kandjoel lantahip" hersteld tot *Sri kanz al-laṭā'if* waarbij ik dan „sri" opvat in den honorifieken zin, die „sang" heeft bij boeken b.v. in „Sang Hyang Kamāhāyānikam".

FOL. 69*b*.

Dit gedeelte tot fol. 70*a* toe, is een fragment van een *ṭarīḳa*-regel. Bij opname van een *murīd* moet de candidaat meestal, na het ceremonieel van een wassching of bad, *Sūra 9*, d.i. de *sūra al-tawba*, opzeggen en daarna een zeker aantal keeren de formule: *astaghfiru Allāh.* Men vgl. daartoe, wat T. B. G. 28, p. 158—176 en 31 p. 67—82 over de Naḳshibandijja-orde in den Archipel wordt meegedeeld. De „via mystica" begint voor den *murīd* met *tawba.* Cf. HARTMANN. o. c. p. 100, 108. Voor de fijne onderscheiding in soorten van *tawba* zie men behalve dit werk ook: *Kashf al-maḥjūb* van AL-HUJWIRI. Ch. XVIII.

De term: „angoenoes diri" op fol. 70*a* heb ik met: zichzelf priveeren, vertaald, daar ik vermoed, dat het een vertaling van *tanzīh* is. Dit vermoeden wordt versterkt door het feit, dat Pr. GAROET p. 95 zeer duidelijk voor: „oenoes" de vertaling: *nazzaha* en *salaba* bezigt. Evenals *tanzīh* ten aanzien van Allah iets is, dat met Zijn wezen gegeven is, is het voor den mysticus het doel en resultaat van zijn „weg". Het is de sterkste uitdrukking voor het losmaken van alle ongoddelijke banden, waartoe de mysticus komt in zijn streven naar Gode-gelijkvormigheid. Het is daarom best mogelijk, dat de onvolledige zin: „gandjaraning angoenoes diri" moet aangevuld worden met „tohid", dat eenige regels

verder zonder samenhang staat. Het zou dus luiden: de belooning van *tanzīh* is éénwording. Prof. JONKER heeft in zijn exemplaar p. 103 aan den rand geschreven: den ouden Adam uittrekken. Deze uitdrukking wijst wel in de goede richting, maar mist het praegnante, dat in *tanzīh* is opgesloten. De aanwending van den term *tanzīh* zoowel voor het goddelijk wezen in zijn ongerepte eigenheid als voor den mysticus in de hoogste verwerkelijking van zijn streven suggereert heel fijn de „unio mystica".

De twee laatste zinnen van deze passage: „wali mangaripat, pandita tahat," zijn geheel op den gis vertaald. De tekst is hier zeer corrupt.

FOL. 73*a*.

Dit *fiḳh*-stukje is volkomen in den trant van de *fiḳh*-werken. Het gaat over de *furūḍ al-wuḍū'*, waarvan er altijd zes worden opgegeven, terwijl men ook met de *nijja* begint. Cf. BADJŪRI I p, 49 v. v. en VAN DEN BERG's uitgave van den *Minhādj* dl. I p. 22 v. v.

Ḳawl ṣaḥḥ vat ik op in de technische beteekenis van: *al-ḳawl al-saḥīḥ* d. i. de juiste of geldige meening. RANĪRI gebruikt ook in zijn *Achbār al 'āchira* (cod. Mal. 1960 p. 141) de uitdrukking: „kawl jang esah" in dien zin.

De term: „rapahal abdassi" zou aan het Perzisch doen denken, waarvan het N. J. nu nog den term „abdas" voor: *wuḍū'* heeft. Het is bekend, dat vele Arab. woorden, die in den Archipel gebruikelijk zijn, eerst door Perzischen mond zijn gegaan. In onzen tekst kan het evenwel niet anders zijn dan *raf' al-ḥadath.*

Met „banjoe asrep" wordt gedoeld op de zevende soort water, waarmee de *ṭahāra* geldig verricht kan worden, n. l. *mā' al-barad* d. i. water, dat in vasten toestand van den hemel daalt en op de aarde smelt, dus: hagel. Cf. BADJŪRI I. p. 30.

FOL. 73*b*.

In het eerste hoofdstuk van onze Inleiding hebben wij reeds opgemerkt, dat SCHRIEKE's meening over den Oud-Javaanschen oorsprong dezer beschouwingen over omineuze trillingen, onjuist is. (Cf. SCHRIEKE: Het boek van Bonang. p. 79. nt. 5). T. a. p. werden de redenen aangevoerd, die in het karakter van onzen tekst liggen, n.l. dat ons H.S. onwedersprekelijk geheel en al op Arabische bronnen terug gaat. Doch ook op grond van algemeene overwegingen is de Oud-Javaansche oorsprong onaannemelijk.

De wetenschap der onwillekeurige lichaamstrillingen is een onderdeel van het ontzaglijk wijde veld der divinatie, die onder alle volken, maar speciaal onder de antieke, zoo hoog in eere is. In de antieke wereld heette het παλμός of „palpitatio". In de Mohammedaansche magie is

dit geannexeerd onder den titel van *'ilm al-ichtilādjāt.* Men vgl. hiervoor: DOUTTÉ o. c. p. 366, H. L. FLEISCHER: Kleinere Schriften III p. 199—211: Ueber das vorbedeutende Gliederzucken bei den Morgenländern.

Ook onder de Hindoes was deze wetenschap zeer in zwang als de: *aṅga*-divinatie. Cf. A. HILLEBRANDT: Ritual Litteratur, Vedische Opfer und Zauber. p. 168 en 183; A. WEBER: Ominia und Portenta en Sacred Books of the East 11 p. 196 v.v..

Voor onzen Archipel zie men: ACHEHNESE II p. 41, waar gezegd wordt dat de gegevens over trillingen in Atjeh voorkomen in Maleische handboekjes, hetwelk ook al op Arabischen oorsprong wijst. Ook G. J. GRASHUIS: Soendaneesche Bloemlezing II p. 88 v.v.. Het is er mee als met de droomuitlegging als divinatie-middel. Het is eigen goed, evenals de „kedoet"-opvattingen bij de Javanen. Daarnaast evenwel is een stroom van vreemden oorsprong (ofschoon vaak van denzelfden inhoud), die bekend staat als *'ilm al-ta'bīr.*

Het woord „ngalamat", dat ik in dit gedeelte als voorteeken vertaal komt ook in Atjeh in die beteekenis voor. Cf. ACHEHNESE II p. 41.

Lijst der aangehaalde boeken.

ʿABD AL-RAZZĀḲ: Dictionary of the technical terms of the Sufies, edited in the Arabic original by A. Sprenger. Calcutta 1845.

W. AHLWARDT: Verzeichniss Arabischer Handschriften der Königl. Bibl. zu Berlin 1871.

TOR ANDRAE: Die person Muhammads in lehre und glauben seiner gemeinde. Archives d'Etudes orientales. Vol. 16. Upsala 1917.

BĀDJŪRĪ: Ḥāshijja. Caïro.

BAIḍĀWĪ: Koran-commentaar, ed. H. Fleischer.

L. W. C. VAN DEN BERG: Minhādj aṭ-ṭālibīn, le guide des zélés croyants, Batavia 1882—84.

F. BOLL: Sternglaube und Sterndeutung. Aus Natur und Geisteswelt nº. 368. Leipzig 1918.

A. BOUCHÉ-LECLERCQ: l'Astrologie Grècque. Paris 1899.

J. L. BRANDES: Pararaton of het Boek der Koningen van Tumapel en van Majapahit, 1e druk in 1897 in dl. 39 van de Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap; 2e druk, bewerkt door Dr. N. J. KROM in dl. 62. 1920.

J. L. BRANDES: Slecht werk aan de Hindoe-oudheden op Java. Rapporten Oudheidkundige Dienst 1913.

C. BROCKELMANN: Geschichte der Arabischen Litteratur. Weimar 1897—1902.

BUCHĀRĪ: Ṣaḥīḥ, ed. Bulāḳ 1280.

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient, dl. 11.

F. CUMONT: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Deutsch von G. GEHRICH. Leipzig 1910.

F. DIETERICI: Die Philosophie der Araber. 8 Bde. Berlin 1858—65 en Leipzig 1868—79.

AL-DJILĀNĪ: al-Insān al-Kāmil fī maʿrifat al-awāchir wal-awā'il. Cairo 1328.

E. DOUTTÉ: Magie et Religion dans l'Afrique du Nord. Alger 1909.

E. DURKHEIM et M. MAUSS: De quelques formes primitives de classification. Année Sociologique V.

Enzyklopädie des Islam; herausgegeben von TH. HOUTSMA u. s. w.

H. FLEISCHER: Kleinere Schriften III. Leipzig 1888.

R. GARBE: Die Sāṃkhya-philosophie, zweite Auflage. Leipzig 1917.

GHAZĀLĪ: Iḥjā' ʿulūm al-dīn. 2 dln. Cairo 1326.

I. GOLDZIHER: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1920.

G. J. Grashuis: Soendaneesche Bloemlezing II. Leiden 1881.
J. J. M. de Groot: Der Universismus. Berlin 1918.
J. G. H. Gunning: Een Javaansch geschrift uit de 16e eeuw, handelende over den Mohammedaanschen godsdienst, naar een Leidsch handschrift uitgegeven en van aanteekeningen voorzien. Leiden 1881.
Hadji Chalifa: Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum, ed. G. Flügel.
Hadji Hasan Moestapa: Bab Adat-Adat oerang Priangan djeung oerang Soenda lian ti eta. Batavia 1913.
R. Hartmann: Al-Kuschairī's Darstellung des Ṣūfitums. Türkische Bibliothek. Bd. 18. Berlin 1914.
Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics.
V. Henry: Les religions des peuples civilisés. La magie dans l'Inde. Paris 1904.
A. Hillebrandt: Ritual-Litteratur, Vedische Opfer und Zauber, Grundrisz der indo-ar. Philol. Bd. III. Heft 2.
Hoesein Djajadiningrat: Critische Beschouwing van de Sadjarah Banten. Haarlem 1913.
M. Horten: Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam. Halle 1917.
H. Hubert et M. Mauss: Théorie générale de la magie. Année Sociologique VII.
al-Ḥujwīrī: Kashf al-mahjūb, the Oldest Persian treatise on Sufiism, translated bij R. A. Nicholson. Vol. XVII van E. J. W. Gibb Memorial series.
Ibn Chaldūn: Muḳaddima. Uitgegeven door Quatremère. Paris 1858—1868.
De Islam in de Bataklanden. Uitgave Bataksch Instituut n⁰. 2.
W. James: Varieties of Religious Experience. 24e druk. 1913.
H. H. Juynboll: Catalogus van de Maleische en Sundaneesche handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek.
H. H. Juynboll: Supplement op den Catalogus van de Javaansche en Madoereesche handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek.
Th. W. Juynboll: Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet. Leiden 1903.
H. Kern: De legende van Kunjarakarna. Verhandelingen van de Koninkl. Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks III.
Kern-Krom: Het Oud-Javaansche Lofdicht Nāgarakṛtāgama. 's Gravenhage 1919.
A. von Kremer: Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams. Leipzig 1873.
Kruyt-Adiani: De Bare'e sprekende Toradja's. Batavia 1912—14.
O. Loth: A Catalogue of the Arabic manuscripts in the library of the India Office. London 1878.
D. B. Macdonald: Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. London 1903.
D. B. Macdonald: The religious Attitude and Life in Islam. Chicago 1909.
R. A. Nicholson: Origin and Development of Sufism. J. R. A. S. 1906.
G. K. Niemann: Bloemlezing uit Maleische Geschriften. Tweede stuk. 5e druk. Den Haag 1906.
Niti Mani, door Raden Mas Adipati Arja Soeganda, Soerakarta 1908.
Nöldeke-Schwally: Geschichte des Qorāns, 2 dln. Leipzig 1909 en 1920.

H. Oldenberg: Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmana-texte. Göttingen 1919.

H. Oldenberg: Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen 1915.

J. L. Palache: Het Heiligdom in de voorstelling der Semitische volkeren. Leiden 1920.

Papali (Serat), 2e druk. Soerakarta 1893.

al-Ranīrī: Bustān al-Salaṭīna. Singapore.

al-Rāzī: Mafātiḥ al-ghaib, ed. Bulāḳ, 1278.

D. A. Rinkes: Abdoerraoef van Singkel. Heerenveen 1909.

D. A. Rinkes: De Heiligen van Java, een reeks artikelen verschenen in T. B. G., dl. 52—55.

Ph. S. van Ronkel: Catalogus der Maleische handschriften in het Museum van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. 1909.

Ph. S. van Ronkel: Supplement to the Catalogue of the Arabic manuscripts of the Batavian Society of Arts and Science. 1913.

De eerste Schipvaart naar Oost-Indië. Uitgave Linschoten-vereeniging, dl. VIII.

B. J. O. Schrieke: Het Boek van Bonang. Utrecht 1916.

Serat Wirid: Uitg. Albert Rusche & Co., 4e druk, 1916.

G. Simon: Islam und Christentum im Kampf um die Eroberung der animistischen Heidenwelt. Berlin 1910.

C. Snouck Hurgronje: The Achehnese, translated by the late A. W. S. O'Sullivan. 2 vol. Leyden 1906.

C. Snouck Hurgronje: Mekka II. Den Haag 1889.

C. Snouck Hurgronje: Arabië en Oost-Indië. Leiden 1907.

Tapel Adam (Serat). Uitgave Lange & Co. 1859.

Tjenṭini (Serat), Babon asli saking kiṭa Leiden. Kaleresaken dening Soeradi poera ..... mawi dipoen-boeboekani dening Soerja Soeparta. Djilid I—VIII. Betāwi 1912—1915.

H. N. van der Tuuk: Kawi-Balineesch Woordenboek. 4 dln. Batavia 1897—1912.

H. N. van der Tuuk: Aanvulling op de Maleische Woordenboeken.

de la Vallée Poussin: Bouddhisme, Etudes et Matériaux. London 1898.

A. C. Vreede: Catalogus der Maleische en Madoereesche Handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek. Leiden 1892.

A. Weber: Omina et Portenta. Berlin 1858.

Wedosanjoto (Serat), door Raden Martadarsana. Albert Rusche & Co. 1914.

A. J. Wensinck: Bar Hebraeus' Book of the Dove. Leyden 1919.

G. Werndly: Maleische Spraakkunst. Amsterdam 1735.

C. F. Winter: Javaansche Zamenspraken I. 5e druk. Leiden 1919.

Woelang Rèh, Téko Werdi en Soeloek (Sèh Resi Drija): 3 zedekundige werkjes in één bundel vereenigd. Semarang 1891.

Opgave der gebruikte handschriften.

Uit de particuliere verzameling van Prof. Dr. C. SNOUCK HURGRONJE:

Primbon Poerworedjo.
Primbon Garoet (n°. 1).
Primbon n°. 8.
Primbon Wonojoso.
Arabisch-mystieke verhandeling uit Bodjonegoro.
Primbon Ngawi.
Primbon Kedigdajan.
Javaansche eschatologische primbon uit Pasoeroean.
Primbon met Arab.-Jav. mystiek (Kitāb Bajān Alif).
Primbon Malang Joeda F. en H. (n°. 36).
Primbon n°. 78 (vier Preanger primbons).
Primbon n°. 86 (Soeloek Djati Lana en twee primbons uit Tjerbon, alle in 't Soendaneesch).
Primbon n°. 89 (uit Tjerbon).
Tanbīh al-māshī al-mansūb ilā ṭarīḳ al-Ḳushāshī met een Sharḥ fatḥ al-raḥmān (n°. 91).
Een Maleisch handschrift uit Atjeh, waarin de Shifā' al-ḳulūb en de Ḥill al-ẓill van AL-RANĪRI staan.
Asrār al-insān van denzelfden auteur.
Asrār al-ʿārifīna van ḤAMZAH FANṢŪRĪ.

Voor deze laatste drie vgl. men p. 287 en 135 van den zoojuist verschenen Supplement-Catalogus der Maleische en Minangkabausche Handschriften in de Leidsche Universiteitsbibliotheek, door PH. S. VAN RONKEL, Leiden 1921.

Uit de Leidsche Bibliotheek:

Cod. Jav. 260 (de door GUNNING uitgegeven tekst).
Cod. Jav. 1795 (een bundel Soeloeks).
Cod. Jav. 5073 (Ḍangḍang Bangbungalan).
Cod. Mal. 1332 (ten onrechte bekend als de Mir'āt al-muḥaḳḳiḳīna van SHAMS AL-DĪN).
Cod. Mal. 1636 (Achbār al-'āchira fī aḥwāl al-ḳijāma van AL-RANĪRĪ).
Cod. Mal. 1700 (Mir'āt al-mu'min van SHAMS AL-DĪN).
Cod. Mal. 1952 (mystiek, vooral van SHAMS AL-DĪN en een gedeelte van zijn Mir'āt al-mu'min; niet vermeld in Cat. JUYNBOLL).
Cod. Mal. 1960 (Sariboe Masa'il).
Cod. Mal. 2016 (Shāʿir's van ḤAMZAH en zijn Sharāb al-ʿāshiḳīna).
Cod. Mal. 3291 (de Tabjān van AL-RANĪRĪ).
Cod. Mal. 3374 (mystieke fragmenten, vooral Shāʿir's van ḤAMZAH).
Cod. Ar. 311 (Ḥilja al-awlijā' van ABŪ NŪʿAIM).

Uit India-Office Library te London:

Cod. Ar. 1033 (de Tamhīd van ABŪ SHAKŪR AL-SĀLIMĪ).

Afkortingen.

B. K. I. = Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.

Cat. = Catalogus.

H. W. B. = Javaansch-Nederlandsch Handwoordenboek van J. F. C. Gericke en T. Roorda.

J. R. A. S. = Journal of the Royal Asiatic Society.

K. B. W. = Kawi-Balineesch Woordenboek door Dr. H. N. van der Tuuk.

Med. N. Z. G. = Mededeelingen vanwege het Nederlandsch Zendelinggenootschap.

Not. Bat. Gen. = Notulen van het Bataviaasch Genootschap.

T. B. G. = Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap voor Kunsten en Wetenschappen.

T. N. I. = Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië.

Z. D. M. G. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

INDEX.

ERRATA.

pag.	24	regel	6	van noot	1:	ṣūra,	lees:	sūra.
,,	31	,,	5	,, ,,	2:	chāfī,	,, :	chafī.
,,	42	,,	1			ḳahhar,	,, :	ḳahhār.
,,	43	,,	14			ḳujud,	,, :	ḳujūd.
,,	52	,,	15			kalam,	,, :	ḳalam.
,,	79	,,	2	,, ,,	3:	sakāra,	,, :	sakara.
,,	83	,,	5	,, ,,	2:	saḥaba,	,, :	ṣaḥāba.
,,	87	,,	14			mir'at,	,, :	mir'āt.
,,	102	,,	10			ghaib,	,, :	ghā'ib.
,,	140	noot	8			alēk,	,, :	halēk.
,,	196	regel	8			alēk,	,, :	halēk.

Men verontschuldige dat zoo nu en dan verschillende lettertypen in eigennamen gebruikt worden. Wegens de diacritische teekens waren dezelfde niet altijd beschikbaar.

STELLINGEN.

STELLINGEN.

I.

De door Gunning in zijn academisch proefschrift 1881 uitgegeven tekst, is in geen enkel opzicht een uiting van het Javanisme, maar een verzameling aanteekeningen en slordige excerpten uit Arabische bronnen.

II.

De huidige Javaansche mystiek is een verwarde verwerking van Mohammedaansche en Hindoesche stof. Haar grondgedachten zijn evenwel geheel geïnspireerd op het leidende motief der Mohammedaansche mystiek n.l. den tawḥīd, zoowel in emotioneelen als in speculatieven zin.

III.

In de, tot de Midden-Javaansche mystieke traditie behoorende, geschriften: Primbon Poerworedjo, Niti Mani en Serat Wirid komen weliswaar vele termen en voorstellingen voor aan het Sāṃkhya ontleend, maar ze zijn geheel ingelijfd in den gedachtengang der Javaansch-Mohammedaansche mystiek. Van de mokṣa-apavarga-gedachte is geen spoor te bekennen.

IV.

Onder de oorzaken van den grooten bloei der heterodoxe mystiek bij de Indonesiërs mag het feit niet vergeten worden, dat de populaire Islam, zooals hij o. a. in al-Ranīrī's Bustān al-Salaṭīna en Asrār al-insān beschreven is, in mystisch-theosophischen vorm tot hen kwam.

V.

„mripat", Krama van „mata" is een verbastering van Arab. maʿrifat. De verandering van beteekenis van „gnosis" in „oog" is te verklaren uit een, in mystieke kringen ontstane, contaminatie.

VI.

De bekende uitdrukking „amukti palapa" kan in allen gevalle niets anders beteekenen dan non-actief worden. „Palapa" is een substantief en kan daarom niet, gelijk Raden POERBATJARAKA (cf. de door Prof. N. J. KROM bewerkte heruitgave van den Pararaton, p. 128, nt. 5) doet, als afleiding van „alap" opgevat worden. De meest waarschijnlijke afleiding is van „lapa" in de beteekenis van „leeg".

VII.

De passage uit den Pararaton (heruitgave p. 36, r. 11—14) leze men als volgt: „Sira KEMBAR apamĕleh ring sira GAJAH MADA. Anuli ingumanuman. Sira BAÑAK kang amuluhi milu apamĕleh. Sira JABUNG TEREWES, sira LEMBU PĔTĔNG gumuyu. Tumurun sira GAJAH MADA matur ing talampakan bhaṭāra ring Koripan. Runtik sira kataḍahan, kabuluhan denira ARYA TAḌAH" en vertale men: KEMBAR stelde hem aan de kaak en maakte hem uit. BAÑAK, die hem had overgehaald, stelde hem ook aan de kaak. JABUNG TEREWES en LEMBU PĔTĔNG lachten. GAJAH MADA ging weg om het aan den vorst van Koripan te vertellen. Hij was verstoord, omdat men hem dwars gezeten had sinds hij door ARYA TAḌAH was overreed (n.l. om patih mangkubhumi te worden).

VIII.

Zoowel uit de erbij behoorende regels als uit de beteekenis van het woord blijkt, dat de Javaansche „wangsalan" een tot spel verworden rest is van het oude magische wisselwoorden-systeem.

IX.

W. HAAS: Die Seele des Orients, heeft Yoga gedefinieerd als monotoniseering van het bewustzijn. Dit gezichtspunt is ook zeer vruchtbaar bij de beoordeeling van het Javaansche tapa-begrip, zooals dat b.v. uitkomt in de Javaansche heiligenverhalen en zedekundige geschriften (cf. b. v. SEWAKA, ed. WILKENS, p. 97).

X.

Het Maleische woord „kendaraän" is af te leiden van den Mal. Polyn. stam: idar (vgl. oender, oeter, poeter en O.-Jav. indra), en niet van den naam Indra.

XI.

„Tawar" = flauw en „tawar" = afdingen, bieden, zijn geen toevallig homonyme stammen, maar gaan op één grondbegrip terug.

XII.

Het Maleische woord „maki-maki" = schelden, beteekent eigenlijk noemen en is een verdubbeld prefix. Cf. het Tontemboansche: meki inang.

XIII.

Het Maleische woord „perahoe" is een werktuignaam van den stam „rahoe" en beteekent: waarmede men vaart.

Het instrumentale voorvoegsel i-, in het Maleisch bewaard in „ikan" = vleesch-toespijs, eig. datgene waarmede men eet, is weggevallen in perahoe, pangkat en pasoe.

XIV.

Pater W. SCHMIDT's verklaring van „kau" en „kamoe" (Sitz. Ber. Kais. Akad. Wien 1899, p. 24 v.v.) is onjuist.

XV.

NINI TOWONG, de hoofdfiguur van het kinderspel van dien naam, is oorspronkelijk een maan-mythologische figuur (cf. T. B. G. 43, p. 36—108).

XVI.

De sociologische school van DURKHEIM, hoe vruchtbaar ook in haar werkwijze en resultaten, kan wegens haar verwaarloozing van het scheppende, individueele moment, nooit tot het wezen van den godsdienst doordringen.

XVII.

„Niet de adat moet dus als een belemmering voor de economische ontwikkeling worden beschouwd. De adat is slechts de uiting van de bestaande phase dier ontwikkeling en zal zich vanzelf met de economische ontwikkeling wijzigen." (BOEKE: Tropisch-koloniale Staathuishoudkunde, p. 97). Deze uitspraak is te generaliseerend en komt voort uit een eenzijdig economisch determinisme.

XVIII.

De hoofdlijnen en -resultaten van praehistorie en ethnologie behooren een belangrijke plaats te bekleeden in het hedendaagsche onderwijs- en opvoedingssysteem.

XIX.

De „insān-kāmil"-gedachte leide men met TOR ANDRAE: (Die person Muhammads in lehre und glauben seiner gemeinde. Upsala 1916) af uit den hellenistisch-gnostischen gedachtenkring.

XX.

Van de wereldgodsdiensten is het Boeddhisme de eenige, die geheel tot de geschiedenis der mystiek behoort. Haar oorsprong is ook, in tegenstelling tot de andere, mystisch.

XXI.

De instelling van een afzonderlijken leerstoel voor de vergelijkende Indonesische taalwetenschap is dringend vereischt.

